شاييم بيرلمان Chaim Perelman
وَ لوسي أولبرخت تيتكا et Lucie Olbrechts-Tyteca

Traité de l'argumentation

المُصَنَّف في الحِجاج

الخَطابة الجديدة

ترجمة وتقديم

د. محمد الولي



المُصنَّف في الحِجَاج

الخطابة الجديدة

المُصنَّف في الحِجَاج

الخطابة الجديدة

شاييم بيرلمان   لوسي أولبرخت تيتكا

المُصنَّف في الحِجَاج

الخطابة الجديدة

ترجمة

د. محمد الولي

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Traité de l'argumentation
by **Chaïm Perelman** et **Lucie Olbrechts-Tyteca**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2008

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2023

المُصنَّف في الحِجَاج: الخطابة الجديدة
ترجمة د. محمد الولي
موضوع الكتاب بلاغة الحِجاج
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد فنّي مع جاكيت

ISBN 978-9959-29-642-9
رقم الإيداع المحلي 2015/6
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

مقدمة الترجمة العربية

1. حول هذه الترجمة للمُصنَّف في الحِجاج

يتوسّل الإنسان، منذ وُجِد، بالخَطابة أو الحِجاج، بغرض تدبير حياته في وسطه الاجتماعي. كانت تلك المُمارسة في البداية عَفوية، إلا أن الإنسان أراد أن يتحكّم في هذه الأداة وفهمها وفكّ غوامضها. بهذا كفت الخَطابة، أو الحِجَاج، عن أن تكون عَفوية لكي تُصبح صناعة أو علماً. اشتهر اليونان بأنهم أول من ابتكروا هذا العلم الذي أطلقوا عليه **الجدل والخَطابة،** أي علم الحِجَاج، حيث تتفاعل الأطراف المُساهمة كلّها. فبقدر انخراط المُتكلم والمُخاطب وتفعيل ملكاتهما العقلية والنفسية والعاطفية والتاريخية في الخطاب، نكون بصدد الخَطابة، وبقدر سموهما وتطهّرهما من تلك الاعتبارات، والتناوب على تصفية كلّ حلقة من حلقات السلسلة الخَطابية لبلوغ خُلاصة تَحظى بالقَبول، شأن المُقدمات المُنطلق منها نكون بصدد **الجدل.** تتميز هاتان المُمارستان عن الخطاب العلمي باستناد هذا إلى الوقائع أو الأشياء والحقائق وإلى البرهنة الرياضية والمنطقية المجردة التي تكون كلها مأمونة من أن تتأثر بآراء المُتخاطبين. إذا كانت السيادة في الجدل والخَطابة لما يسلم به المُتخاطبان من آراء، فإن السيادة في الخطاب العلمي أو الفلسفي يحوزها وجود الأشياء باستقلال عن المُتخاطبين. لقد عاش هذان العلمان أو الصناعتان، أي الخَطابة والجدل، على امتداد أربعة وعشرين قرناً، باعتبارهما مُستقلين أحدهما عن الآخر. وبسبب التداخل بين مجالي عملهما، وتناظر وسائل الاستدلال لديهما لم تكن حُدودهما ثابتة. كتاب بيرلمان **المُصنف في الحِجاج** الذي نقدّم هُنا ترجمته، قد يكون أول مُحاولة لعقد الصلح بينهما، وانضوائهما تحت تسمية واحدة هي **الخَطابة الجديدة.** وقبل أن يحسم اختيار هذه التسمية كان مُتردداً في ذلك، أيسميها «الخَطابة الجديدة» أم «الجدل الجديد»؟ إن سبب ترجيح التسمية

الأُولى هو الاستخدامات المُتنوعة والمُتضاربة على امتداد التاريخ لمُصطلح «الجدل». وفي كلّ الأحوال فلم يوحِّد بيرلمان التسميتين فقط بل وحّد مجاليهما اللذين كانا مُتوزعين بين العلمين. هُناك الآن مجال واحد للخَطابة الجديدة التي ينضوي تحتها ما كان منذ قرون من نصيب الجدل. لهذا نفهم أن موضوع الخَطابة الجديدة مُترامي الأطراف يمتد من الخطاب الفلسفي والعلوم الإنسانية والقانون إلى خطاب المُتسكّعين والشطّار والساخرين، وما بينهما أي البروباغندة والإشهار والشعر والرواية والخطاب اليومي في الشارع والبيوت.

هذا هو موضوع **المُصنَّف في الحِجاج**. إنه لا يستثني من الانتماء إلى الخَطابة الجديدة إلا الخطاب العلمي والرياضيات والمنطق الصوري، حيث السيادة هي من نصيب الخطاب عن الأشياء والمفاهيم باعتبار شروط الصدق والربط بين حلقات البرهنة فالاستنتاج. أما في الخطابة الجديدة فإن السيادة هي من نصيب القِيَم: العدل والظلم والخير والشر والجميل والقبيح والمُناسب وغير المُناسب والمُستحسن والمُستهجن، التي هي مُسوّغات ومُبررات لاختيار هذا السلوك أو ذاك، ولاختيار ما نشتهي فعله للأشياء التي نُريد تغييرها أو تثبيتها. غاية الخَطابة هي الفعل، وغاية العلم هي المعرفة، أي فهم الظواهر في ذاتها بِغضّ النظر عن تغييرها، الذي هو اختصاص الخطابة، التي هي بدورها تابعة للفلسفة العملية أو السياسية.

على الرغم من أن الجدل والخَطابة علمان قديمان، فإن مُصطلحاتهما ومفاهيمهما قد اغتنيا على مرّ القرون. كما أن هذه المُصطلحات تجد أُصولها في كثير من العلوم وحقول المعرفة مثل الفلسفة والمنطق والقانون واللاهوت والبلاغة واللغويات إلخ. وإذا أضفنا إلى هذا وضع هذه المعارف عندنا في العالم العربي، بل في العشرين دولة في العالم العربي، حيث لا تنسيق بين جامعاتها وباحثيها ومؤسساتها العلمية المُتخصصة، وحيث تغيب السلطة العلمية، سواء المُتجسّدة في باحثين كبار يؤخذ برأيهم، أم في سُلطة المعاجم المُتخصصة أدركنا جسامة المسؤولية التي يتقلدها المُترجم في مجال جديد من قبيل الخَطابة الجديدة. في مثل هذا الوضع يجد المُترجم نفسه في حرج في ما يتعلّق بالمُصطلحات التي لم تنل حظها من الاستقرار والتوطين. إن مُحاولات التنصّت إلى استعمالات باحثين

آخرين، يُمكن أن يسعف على تخطّي العقبات؛ إلا أن سيادة انتشار طيش المُصطلحات المُتفاقم، كثيراً ما ثبّط العزائم واستدعى مُضاعفة الجهود. إن الاختيارات الفردية قد تحلّ مُشكلة الباحث الذي يلتمس حلّا لمعضلته الآنية بالاستعانة بحلّ آني، إلا أن ذلك لا يعتبر الحلّ الأمثل. لقد حرصتُ ما أمكن ذلك، على أن أستعمل مُقابلات تراعي ما هو مُتداول، وموضع تعاقد عفوي. من قَبيل هذا ترجيح اختيار ترجمة مُصطلح présomption بـ القرينة، وهو المُقابل الذي يضعه رجال القانون لهذا المُصطلح الذي يقع في دائرة تخصّصهم. وعلى الرغم من أنني قد لاحظت أن هُناك كثيراً من المُترجمين العرب يضعون له مقابلاً «هو افتراض»، فإنني لم أجد ذلك مناسباً، لكون هذا المصطلح يجد أصله في الخطاب القانوني الذي يعتبر بيرلمان أحد المختصين فيه وحتى بالنسبة إلى بعض الاختيارات التي تبدو مُتمتعة بالإجماع الكامل من قَبيل rhétorique فإنها تحرج المُترجم. إذ ما هي؟ أهي بلاغة أم خَطابة؟ يُمكن الاحتكام إلى السياق لتبنّي هذا الاختيار أو ذاك. إلا أن السياق في بعض الأحيان يمتنع عن قَبول هذا الحلّ. ومما يُناظر لفظة rhétorique لفظة comparaison هل هي تشبيه أو مُقارنة؟ يُمكن الاحتكام إلى السياق لوضع هذا الاختيار أم ذاك. ولكن حينما أواجه similitude فماذا أفعل؟ يُمكن القول تشبيه بليغ. إلا أن الاستعانة بكلمتين مُقابل واحدة قد يحرج المُترجم حينما يجد نفسه مُضطراً إلى اعتماد هذا المُقابل بشكل دائم. وما دمنا في المجال البلاغي، انظر إلى مُصطلح figure. إن وضع ترجمته بمحسن، لا يكون مُناسباً دائماً، ولكن وضع صورة قد يحرج حينما تجد نفسك أمام image التي لا تُمكن ترجمتها إلا بصورة. وقد يتعقد المشكل أكثر حينما يُشير هذا المُصطلح أي figure إلى معنى الإقناع لا التحسين، إذ إن بيرلمان يُهيئ هُنا مُقابلاً لهذا المعنى هو procédé، الذي هو تردِّي المُحسن المُستعمل لأغراض شعرية أو جمالية. إن اسم Dieu يبدو بعيداً عن أي خلاف. ولكن حينما يكون وارداً في نص ذي مُحتوى مسيحي ونُترجمه الله، ألا يكون هذا البديل المُقترح يشي بحمولة إسلامية، وغير مسيحية؟ هُنا، قد يكون من الأفضل تعويض ذلك بالرب.

الترجمة هي مُعالجة الإحراجات. المطلوب ليس التغلب عليها بالكامل، لأن هذا مُستحيل. ولكن التقليل ما أمكن من آثارها المؤذية. ففي الترجمة لا بد من الاحتفاظ بشيء من الغُموض، خاصة وأن ما نُترجمه يقع في دائرة اللغات

الطبيعية إلى حدّ كبير. ولو كان ما نُترجمه من اللغة الاصطناعية بالكامل، لما كانت تلك ترجمة.

إن قراءة هذه الترجمة لا يُمكن أن تتمّ بدون تعاون وصبر القارئ اللبيب الحريص على الفهم. المطلوب من قارئ هذه الترجمة مجهود أكبر من ذلك المطلوب من قارئ الأصل. قارئ هذه الترجمة يتجاذبه تياران: اللغة المضيفة، واللغة الوافدة. لا يُمكن الفهم بدون التماس مناطق التعايش والتفاهم والتفاوض. تلك هي الترجمة. التأرجح بين إحساسين أو عالمين: إحساس الأُلفة بالعيش داخل بيتك، أي لُغتك، وإحساس الغُربة بالعيش في بلد الأغيار. ينبغي التماس فضاء العِشرة. وإذا تعذّر هذا فاعلم أن المُترجم يتحمّل هُنا الجزء الأكبر من المسؤولية. ينطبق هذا على اللغات الطبيعية كما ينطبق على اللغات الاصطناعية. إذ إن هذه تتباين تقطيعاتها للموضوع المدروس تبعاً للتباينات الثقافية.

لقد رأينا أن من الحِكمة، أن نُقدّم عرضاً عن الخَطابة عند اليونان واللاتين، نظراً لأن بيرلمان نفسه يُجاهر بأن نظريته في الحِجاج، التي تستقطب الخَطابة والجدل، تستند إلى حدّ كبير إلى عمل أرسطو في هذين المجالين. والحقيقة أن **المُصنَّف** بصفحاته السبعمائة يردِّد صدى الأربعة وعشرين قرناً من عمر الخَطابة والبلاغة الغربيتين. كما حاولنا، ما أمكننا ذلك، في التقديم الموالي، أن نُقدّ عرضاً مُجملاً لخَطابة بيرلمان، بل خريطة **المُصنَّف في الحِجَاج**؛ فقد يُسهّل ذلك الدخول إلى عالم هذا **المُصنَّف** المُترامي الأطراف.

2. المهدات اليونانية لخطابة شاييم بيرلمان

يصف شاييم بيرلمان (1912-1984) نظريته في الحِجاج بأنها «خَطابة جديدة» أو «جدل جديد». وهو لم يستقر على تسمية الخَطابة الجديدة إلّا بسبب الاستعمالات المُتأخرة والتي ابتعدت كثيراً عن استعمالها الأول مع أفلاطون وأرسطو واللاتين. أقصد استعمالات هيغل ومن جاء بعده مثل ماركس. فهما معاً يصفان منهجهما بأنه جدلي. لهذا السبب، ولاعتباره طرفي الخطابة، أي الإيتُوس والبَاتُوس اللذين يلعبان دوراً فعّالاً في الخَطابة، لا في الجدل، فقد مال إلى استعمال تسمية «خَطابة جديدة»، بدل «جدل جديد». هذان القُطبان: الجدل

والخطابة، تمتعا باهتمام كبير في الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وأرسطو وإيزُوقراط. بل إن بيرلمان نفسه يعترف بأن عمله يُعَدّ امتداداً لعمل أرسطو في **الخَطابة** و**الطوبيقا** و**تفنيد السفسطة**، في ما يتعلّق بهذين المجالين. لهذا أجد من الضروري القيام بعرض تمهيدي لبيرلمان بحديث عن إنجازات الفيلسوفين اليونانيين، أرسطو وأفلاطون.

الخَطابة هي فن الإقناع بالكلام بشأن أُمور تخصّ الإنسان، وتقع في دائرة كفاءته للإدلاء بحكم ما أو تقويم أو باقتراح سلوك أو فعل؛ وهي الكفاءة التي لا يتسنّى للعلم أو التقنية أن ينوبا عنها في هذه الأُمور الإنسانية. الأمر لا يتعلّق بخطاب صادق لإحداث الإقناع، بل يتعلّق بالإقناع اعتماداً على حُجَج تقوم على مُقدمات مقبولة؛ صحيح أن المُقدمات الصادقة يُمكن أن تُستخدم في الحِجاج، إلا أن ما يجعلها فعّالة في الحِجاج هو كَونها مقبولة عند المُتخاطبين. العلم يهتم بتحليل أحوال الواقع القائم وفهمه. وهي الأحوال التي تمتاز بحِياد الإنسان إزاءها. مُقابل العلم هُناك ضرب آخر من «المعرفة» التي يدعوها أرسطو «السَّداد»، الذي يختص بالأفعال الإنسانية، أي بتلك الأمور الخاضعة لإرادتنا وحُريتنا في أن نجعل أمراً على هذه الحالة وليس على تلك. وباختصار، وحسب عبارة إنرِيكُو بِيرتِي، «ففي حين تترك الفلسفةُ النظريةُ [أو العلم] الأشياء كما هي، مُتطلعة فقط إلى معرفة لماذا هي بهذه الكيفية، فإن الفلسفة العملية تسعى، عكس ذلك، إلى إقامة وضع جديد للأشياء، ولا تسعى إلى معرفة كيفية وجوده إلا بغرض تغييره»[1]. الغاية النهائية للعلم هي معرفة كيفية وجود الأشياء. العلم تأملٌ في المُجردات أو الأشياء. أما غاية الخَطابة فهي تغيير أحوال الأشياء. إنها فنّ عملي يدعو إلى الفعل في الأشياء والناس. وفي حال اهتمامها بمعرفة أحوال الأشياء، فإن هذه لا تكون غايتها النهائية. إنها لحظة وسيطة في اتجاه تغيير هذه الأحوال، الذي هو غايتها النهائية. الخَطابة هي أداة الفلسفة العملية في هذا التغيير، بل هي جُزءٌ منها، كما أن مُحتوياتها هي مُحتويات سياسية. ويوضح بِيرتِي هذا قائلاً: «السياسة هي في الحقيقة، جُزء من الفلسفة، وهي التي تتمثّل في شقّها «العملي»، أي تلك التي تختص بموضوع «الخير والعدل» [...] ومع

(1) Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, editorial Oinos, 2008, p. 122

كَون الخَطابة، من وجهة نظر المُحتوى، «فرعاً، أي جُزءاً من السياسة، التي هي بدورها جُزء من الفلسفة، فإنها تُصبح، من وجهة المُحتوى جُزءاً من جُزء من الفلسفة»[2].

ومع هذا؛ فلا بدّ من التذكير بأننا إذا تعوّدنا على قصر تسمية الخَطابة السياسية على الخَطابة الاستشارية بالنظر إلى موضوعاتها التي تخصّ **سعادة** كلّ الحاضرة وكلّ المواطنين، وبالنظر إلى جُمهورها المُشارك، أي كلّ المواطنين، ومقام التجمّعات الدورية في الآغُورَا، فإن الخَطابة القضائية هي أيضاً سياسية، إذ التشريع **المُعتمد** يصدره التجمّع الشعبي، والذين يُعرضون على القضاء لإقامة **العدل** هُم كِبار مسؤولي الحاضرة، أي مدبِّرُو شأن الحاضرة. وكذلك فإن الخَطابة الاحتفالية هي سياسية أيضاً، إذ الموضوع هو المُناسبات الوطنية أو القومية. وكما ترتبط الخَطابة بالسياسة فإنها ترتبط من جهة أخرى بالجدل، الذي يقوم مثلها على مُقدمات مقبولة؛ كما أن المُتجادلين لا يقصدان إلى فئة بعينها، كما هو شأن الخَطابة، بل إلى المُستمع الذي يستقطب كلّ الناس، أي المُستمع الكَوني. فحينما ينخرط المتجادلان في تبادل الخطب في حضرة الجُمهور المُتتبع يُحاولان إرضاء ذلك القاسم المُشترك بين كلّ الناس، لا فئة بعينها، كما هو شأن الخطابة. لهذا كان عُنصر المُستمع الكَوني في الجدل هو الحكَم. لذلك تمّ تحجيم طرفي الإيتوس والباتوس في الجدل خلافاً للخطابة، كما لا يقصد المُتجادلان إلى الدعوة إلى فعلٍ ما. لا تتميز الخطابة عن الجدل باعتمادها على ركيزتين إضافيتين هُما الإيتوس والبَاتُوس وحسب في العملية التخاطبية، بل إن موضوعاتها الثابتة تستقيها من العدل والظلم، والخير والشر، والجميل والقبيح.

هذا التصنيف لحقول المعرفة: الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والجدل والسياسة والخَطابة، من ابتكار أرسطو؛ لقد تعرّض هذا التمييز للإهمال لمدة حوالى أربعة وعشرين قرناً. ولقد كان النصف الثاني من القرن العشرين موعد العودة إلى هذا الصّرح الأرسطي. فَفِي الستِّينيات من القرن الماضي كنَّا شهوداً على إعادة اكتشاف مُختلف صور العقلنة التي مارسها أرسطو، من جهة بعض

(2) Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles*, p. 177

كبار الفلاسفة المُعاصرين. «لم يكن شاييم بيرلمان راضياً بالصّورية المنطقية، التي سبق له أن اتّخذها مجالاً لبحثه، لهذا فقد ميّز في **خطابة** أرسطو منطق الخطاب الذي ينِدّ عن الصّورية، أي الخطاب الأخلاقي والسياسي والقانوني، وهو الخطاب الذي يهتم بحياة الناس؛ ولقد صاغ بيرلمان هذا الاكتشاف سنة 1958 في «نظريته في الحجاج»، المشهورة أيضاً باعتبارها «خطابة جديدة»؛ وهذه ليست تجديداً للخَطابة فقط، بل هي تجديد لجدل أرسطو أيضاً»[3].

الإقناع هو التأثير في رأي الإنسان، وقد يعقب ذلك فعل شيء أو تركه. الإقناع يتدخّل حينما نتعبأ لتغيير واقع أو لتثبيته. هُنا لا نصف الواقع، بل نُشرع الباب في وجهه لجعله في حالة غير الحالة الأُولى. يحصل ذلك تحت تأثير فعلنا فيه حيث ننتقي من بين اختيارات عديدة الاختيار المُناسب والمطلوب. الحاجة إلى الإقناع تحتدّ بشأن الوسيلة الكفيلة بإخراجنا من الحالة القائمة. إن الوسائل العقلية والموضوعية لا تكفي وحدها للإقناع، بحيث إننا قد نستعين بها، إلا أن هذه المعرفة لا تكون الغاية النهائية للخطيب، بل ينبغي أن يعقب ذلك الحثّ على تغيير هذا الواقع، أي هُناك دعوة إلى الفعل. ولهذا فلا مناص، خلال الدعوة إلى الفعل، من الاستعانة بوسائل عاطفية. قد يحصل الاقتناع بوسائل شبه منطقية، إلا أن التحفيز على الفعل يتوقف على الضرب على الأوتار العاطفية، بل طالما شدد علماء الخَطابة على أن الإنسان أميل إلى الاقتناع عن طريق العواطف أكثر من الاقتناع عن طريق العقل. العقل قد يقنع لكنه لا يحفز على الفعل الذي هو غاية الخَطابة. إن العواطف، ومعها الأساطير والاعتقادات الخُرافية والشهوة شتى معانيها والجنس تستطيع، حينما يُسخّرها خطيب ماهر، أن يكون لها فعل السحر في المُخاطب. يقول شِيشرُون: «أهمّ من كلّ شيءٍ بالنسبة إلى الخطيب هو كسب عطف من يستمع، وعلى الخصوص إثارة انفعالاته، بحيث إنه بدلاً من اتّباع الحكم والعقل يخضع للهوى واهتزاز النفس»[4].

إننا نتوفّر على أمثلة دالة في الخطاب السياسي والدعاية والإشهار والوعظ

(3) Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles*, p. 19

(4) In Christian Plantin, *L'argumentation*, ed puf, (qsj), Paris, 2005, p. 98.

الدِّيني. تأمل الأمثلة في خطابة النازية وداعش والصهيونية والكوكاكولا.

أعتقد أن الإنسانية تدبّر أغلب أغراضها الحياتية اعتماداً على الخَطابة، وذلك حينما تكون هُناك حاجة لدعوة الآخر إلى سُلوكٍ ما، أو اعتقادٍ ما. الخَطابة تحتل فضاءات مُترامية من حياة الإنسان. ولا تفوز التقنية والعلم إلا بأحياز ضيّقة منها. ومع هذا كلّه يجب الإقرار بأن هُناك مجالات لا تُمكن مُعالجتها إلا بالخَطابة، ولا يُمكن في يوم من الأيام التحاقها بمجال العلم أو التقنية. من قَبيل هذا العدالة والظلم والحب والكراهية والجمال والقبح والخير والشر إلخ. إن هُناك ترابطاً أبدياً بين هذه المجالات والخَطابة. فَفِي هذه المجالات لا يُمكن لأي علم أن ينتزع السلطة من الخَطابة.

إن حياة الناس محكومة إذن بفن الإقناع، فَفِي كلّ خطوة نخطوها في حياتنا اليومية نجد أنفسنا مُضطرين إلى اختيار هذا السلوك أو ذاك، واتخاذ هذا القرار أو ذاك، ونتساءل ماذا نفعل؟ إن القُدرات الخطابية المتفاوتة هي التي تجعل هذا المُتحدّث ينجح في إقناع الآخرين لتبنّي اختياره، وتجعل ذلك المُتحدث عاجزاً عن إحداث ذلك التأثير. صحيح أن التأثير يُمكن إحداثه بغير اللغة، من قَبيل الأداء الدرامي والصيت والمظهر الجسدي والزّي والموسيقى والعُطور والإنارة وجعل المُتلقي ينخرط في الحُشود والمنزلة الاجتماعية والسن والجنس والدِّين إلخ. إلّا أن اللغة، أي الخَطابة هي صاحبة الحظوة الأُولى على امتداد تاريخ الإنسان في إحداث الإقناع. يقول أولِيفيِي رُوبُول :

«فإذا كانت الخَطابة تنطبق بمعناها الكلاسيكي، على «الخطابات»، القضائية والسياسية ومُناسبات إحياء الذكريات، فإننا نُلاحظ أثرها في المنشور السياسي وفي الإعلان التجاري وفي مُحاضرات الأُستاذ في المُدرجات وفي رسائل العشق: يكفي لتحقق ذلك أن تكون هُناك إرادة الإقناع. أقصد «بالإقناع» فعل بعث اعتقاد في الآخر بوسائل عاطفية وعقلية، وفي الآن نفسه «بالصدق وبالاشتهاء»، كما يقول باسكَال»[5].

(5) Olivier Reboul, *La rhétorique*, ed. puf (q. s. j.), Paris, 1984, p. 7.

1.2 . أفلاطون

سيادة اللوغوس. اشتهرت اليونان بكَونها مَهد تدوين مُصنّفات فنّ الخَطابة. كما ذاع خَوض كلّ فلاسفتها في مجال التأليف في هذا الفن. نُلاحظ ذلك في أعمال أفلاطون وإيزُوقراط وأرسطو. إلا أن هُناك أمراً ثابتاً أيضاً وهو أن الحاضرة الأثينية قد جسّدت حالة فريدة في تاريخ الإنسانية، مُتمثلةً في نظامها الديمقراطي الذي اعتبر المُمارسة الخَطابية الحُرّة المُخوّلة لكلّ المواطنين أساس هذه الديمقراطية الفذّة. بل إن هذه الحُرّية الخطابية-السياسية أثارت حفيظة أفلاطون فشنّ عليها تلك الحرب الشعواء التي ما تزال أصداؤها تدوي في آذاننا إلى اليوم.

على أن أهمّ عوامل ازدهار الكفاءة الخَطابية عند اليونان ذلك الانقلاب على الأُسطورة ورؤيتها للعالم ولسلوك الإنسان في الحياة. في هذا السياق تمت إحالة الأُسطورة على الشعراء الذين اتّخذوها مادة حبكاتهم التراجيدية، وعلى الخُطباء والفلاسفة الذين وجدوا فيها أدوات لسدّ حاجاتهم الحِجاجية الشاهدية أو التشبيهية، وعلى مُربّيات الأطفال اللائي تزوّدن من خزائنها بالقصص العجائبية أو الخُرافية إلخ. لقد تمّ إيداع الأُسطورة في مُستودع الأشياء البالية والمُتلاشيات، إلا أن الإنسان كان يلجأ إليها من حين إلى آخر لتناول هذه القطعة أو تلك لإعادة استصلاحها وتجهيزها لأداء وظائف جُزئية جديدة ضمن هذا النسق الجبار المدعو اللُّوغُوس الذي أصبح الحَكَم، ليس في تصوّرات العالم ونشأة الكَون والإنسان، بل وفي مُختلف مَنَاحي الحياة، وخاصة الحياة السياسية. إلّا أن هذا اللوغوس قد فرض سطوته على المجالات التي نعتقد أنها تعيش بمنأى عن سُلطته كالشعر والخَطابة والتشريع. وفي خِضَمّ هذه الحُرّية المُتاحة أمام المُمارسة الخَطابية ظهر المنطق الصوري والجدل والخطابة، وكلها لُوغُوس مُقابل المِيتُوس.

الفلسفة في مواجهة الخَطابة. الفلسفة في هذا السياق هي التأمّل العقلي الحُرّ والمُستقل في معازل بعيدة عن صخب الجُمهور في الساحات العُمومية، وعن مُعتقداته وأساطيره. وعلى الرغم من ذلك فقد كانت الفلسفة والخَطابة تتسابقان في حلبة كسب الزعامة واعتلاء عرش قيادة الشعب وتربيته. لهذا كانت المواجهة بينهما مُحتدمة. كان أفلاطون يُمثّل العدو النَمَطي للخطابة. الفلسفة في نظره، هي

الجديرة بالحكم، لأنها تستمد المعرفة من العالم العُلوي لا من أصوات العامة. وبعبارة شاييم بيرلمان:

«كانت الخَطابة، وهي في نظر أفلاطون هادية للنفوس، مُنخرطةً لهذا السبب نفسه، في مُنافسة مع الفلسفة التي كانت تقترح الموضوع نفسه»(6).

على الرغم من النزوع الانعزالي للفلسفة فإن أفلاطون وهو أشدّ الفلاسفة مُناصرة للفلسفة التأمّلية هو أميلهم إلى التأليف في مجال الحياة السياسية، بل تكاد تكون أغلب مُحاوراته، التي تتجاوز الثلاثين، مُساهماتٍ في هذا المجال السياسي. من الأمثلة الدّالة على ذلك مُحاورات **الجمهورية** و**السياسي** و**القوانين**. إلا أن هذا الخوض في الأُمور السياسية يقوم على ركيزة أساسية هي تسييج المؤسسة السياسية ضد مُشاركة العامة. بذلك نفهم عقيدته التي تشترط في الملك أن يكون فيلسوفاً؛ ذلك أن فتح الباب أمام العامة يعني فتحه في وجه الخَطابة. وهذا الملك الفيلسوف لا يكتسب التزكية من الشعب ومن صناديق الاقتراع، بل من الوحي الإلهي. السلطة ينبغي أن توضع بين يدي اللوغوس أي الفلسفة والجدل، وينبغي تبعاً لهذا التصدّي للخَطابة.

الصنعات الأصيلة والزائفة. إلا أن أفلاطون يُقدّ صيغة خاصة لهذا الطرد للخَطابة من مجال تدبير الحياة العامة والعملية. نستطيع أن نُقدّم خُلاصة لرأيه المعروض في جُورجيَاس:

إذا كانت العناية بالكائن الإنساني مُتوزعةً على مُستويي الجسد والنفس، حيث يتعهّد الجسدَ الرياضةُ والطبُّ، ويتعهّد النفسَ التشريعُ والعدالةُ، وهي الوسائل الأربع التي لا غِنى عنها لتكوين سليم للإنسان جسداً ونفساً، فإن هُناك مُقابل هذه الصنعات، بدائل زائفة، «عادات» أو «إجراءات» موهمة بِقُدرتها على تعويض تلك الصنعات الضرورية؛ يتعلق الأمر بالطبخ الذي يزعم تعويض الطب، والتجميل الذي يدّعي تعويض الرياضة، والسفسطة التي تدَّعي تعويض التشريع والخَطابة التي تزعم جوراً وبُهتاناً تعويض العدالة. المُستهدف من كلّ هذا النسق

(6) C. Perelman, «Pierre de La Ramée et le déclin de la rhétorique», in. *Argumentation*, Volume 5, n. 4, Novembre, 1991, p. 350.

الأفلاطوني هو الخَطابة التي يعتبرها أفلاطون الشرَّ المُستطير والخطر الداهم للحاضرة الأثينية. ولكن الأهمّ في هذا هو هذه الفكرة الأفلاطونية الأساسية المُختفية بعض الشيء في هذا العرض، والمُتعلّقة بجمع السفسطة والخَطابة في قفص الاتّهام نفسه. الخَطابة هي في جوهرها خُدعة، تعمل على تخريب العدل شأنها شأن السفسطة، التي تُخرِّبُ التشريعَ. إنهما معاً من أرومةٍ واحدة.

هُناك استئناف الهجوم على الخَطابة لأنها لا تنتج المعرفة بل تحدث الإقناع. فإذا تعلّق الأمر بالعدالة فإن الخَطابة لا تُلقّننا معرفة بالموضوع، لأن هذا شأن علمي، وإنما تُحدث الإقناع بالعدالة، أي تُحدث الإيهام في ذهن المُتلقي بأن العدالة هي بهذه الصفات.

باختصار يُحاول أفلاطون تسييد الفلسفة التأمّلية وإبعاد كلّ ما لا يندرج في أُطرها العامة. والمعرفة هي، تبعاً لذلك وحيدة، هي المعرفة الفلسفية التأمّلية، التي لا تحسب حِساباً للفلسفة العملية.

الحرب على الفنون. إن اعتناق أفلاطون للفلسفة التأمّلية ومُناهضته لكلّ ما تُشَمُّ فيه رائحة العامة والحُشود هو الذي حَدَا به إلى تجريم كلّ الفنون. وسواء أتعلق الأمر بالخَطابة، وهي عدوه اللدّود، أم بالشعر أم بالتراجيديا، أم بالقصص الشعبي، أم بالأساطير، أو جنس منها على الأقل، أم بالغناء أم بالموسيقى والعزف على الناي أم بالتصوير إلخ. فإنه يتحدّث عنها بتجريمها وتحريمها. إنه يجمع كلّ هذه المُمارسات الخَطابية وغير الخَطابية في سلّة واحدة.

هذا أمر في غاية الأهمية. إن أفلاطون باعتباره فيلسوفاً ينفر نُفوراً قوياً من أي احتشاد، ومن كلّ فنٍّ مُحاكاتي أو تصويري. إذ إن ذلك هو مَرتع الخَطابة المؤذية للحقيقة والعدل والمعرفة والفضيلة الإنسانية. الفكر الحق، أو الجدل، هو الذي يُديره شخصان يتناوبان على تصحيح وتقويم أفكار بعضهما البعض ويسيران معاً نحو الاستنتاج الذي يكون موضع اتفاقهما. فهما لا يضعان في السلسلة الجدلية إلّا تلك التي تَحظى بموافقتهما، وبذلك يؤمّنان الاتفاق على الخُلاصات أو الاستنتاجات، في حين أن الخَطابة لا تيسِّرُ هذا التعاون، لأن الحشد، ومعه الخَطابة، غير مُناسبٍ لهذا التعاون.

نحو تأهيل الخَطابة. ورغم كل ما تقدّ فإننا نجد لأفلاطون إشارات قوية في

مُحاورة **فِيدر** يُقلل فيها من هذه الاتهامات، وينصح فيها باستخدام نوع خاصّ من الخطابة التي يعمل على تخليصها من الصفات المؤذية ويُبعدها عن الحشود بقدر ما يُقربها من الجدل ومن الفلسفة.

أعتقد أن عرض رأي أرسطو قد يُلقي الكثير من الضوء لأجل فهم الإنجاز الأثيني في مجال الخَطابة، وهو الإنجاز الذي ما يزال إلى اليوم موضع تفسير وتأويل ونقد ومُراجعة. وأعتقد أن بيرلمان يعتبر أهمّ من حقّق هذا الإنجاز. ولهذا فمن السداد عرض رأي أرسطو الذي يُساعدنا كثيراً لفهم تصوّرات بيرلمان.

2.2. أرسطو

السياسة والجدل والخَطابة. لقد أعَاد أرسطو فتح ملف الخَطابة. فإذا كان أفلاطون قد وضع في الخانة نفسها السفسطة والخَطابة اللتين أدانهما، فإن أرسطو قد فصل بينهما، فنزَّه الخَطابة من التُّهم التي كالها لها أفلاطون، واحتفظ بالحُكُم نفسه على السفسطة. فإذا اعتبر السياسة هي العلم الأسمَى، إذ إنها مُكرّسة لخدمة أسمى الفضائل التي هي **السعادة** لكلّ المواطنين، فإن الخَطابة هي من الأعوان الأساسيين لخدمة السياسة، تماماً كما أن الاستراتيجية العسكرية علم مُهم لأنه يسير في اتجاه أعوان العلم الأسمَى نفسه، أي السياسة. «من الضروري أن نُلاحظ أن العلوم التي تحظى بأعظم تشريف تابعةٌ للسياسة؛ إنني أقصد بهذا إلى الاستراتيجية العسكرية، وعلم الإدارة، والخَطابة»(7).

إلّا أن هذا التنزيه للخَطابة قد ضيّق المساحة التي تحتلها السفسطة، ومسّ بالتعديل أيضاً الجدل الذي أصبح يحتل فضاء أعرض وأوضح. ورغم هذا التمييز لهذه المجالات الثلاثة فقد ظلت الخطابة تحتفظ بعلاقات وشيجة مع الجدل، بل بعلاقات قَرابَة حميمية. لهذا يسترعي نظرنا ذلك التعريف الذي يربط من خلاله أرسطو الخَطابة بالجدل: «الخَطابة تُنَاظر الجدل»(8) إنهما مُمارستان مُتناظرتان. الأُولى، أي الجدل، مخصوصة بملامحها التي تستجيب للمُستمع الكوني البريء من تأثيرات المقام الملموس. هذا المقام الملموس، وضمنه طرفا الإيتُوس

(7) Aristoteles, *Moral, a Nicomaco*, éd. Espasa Calpe, Madrid, p. 63.

(8) Aristote, *Rhétorique*, ed Livre de Poche, p. 75.

والبَاتُوس، يتمتع بالهيمنة القوية في الخَطابة. ورغم ذلك فإن الخَطابة تخصّ هذا المُستمع الكَوني بحُضور ما، إذ بقدر ما يرتقي الطرفان إلى مُستويات معرفية عالية، وبقدر تزوّدها من مُقدمات الوقائع والحقائق تلتبس الخَطابة بالجدل، بل وتقترب من خطاب الفلاسفة. وبقدر استعانتها بالعناصر الإيتوسية والباتوسية تقترب من جوهرها المُتأصل وتنأى عن الجدل. وعلى كلّ حال فقد لقّح أرسطو الخَطابة بلقاحين يؤمنان انضباطها ويحولان دون زيغها. الأول هو لقاح الجدل المُتمثل في القياس المُضمر والاستقراء الخطابي أو الشاهد، والثاني هو لقاح المواضع المُشتركة. بهذا أنقذ أرسطو الخطابة من تهديدات أفلاطون الذي يلحقها بالسفسطة. وكذلك برَّأ أرسطو الشعر الذي اعتبره «أوفر حظّاً من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى، يروي الكُلِّي بينما التاريخ يروي الجُزئي. وأعني بالكُلِّي أن هذا الرجل أو ذاك سيفعل هذه الأشياء أو تلك على وجه الاحتمال أو على وجه الضرورة؛ هذا هو المرمى الذي يقصد إليه الشعر، وإن كان يعزو أسماء إلى الأشخاص؛ والجُزئي هو ما فعله ألقبيادس أو ما جرى له»[9].

الشعر يروي الكُلِّي شأنه شأن الفلسفة، ولذلك فهو أوفر فلسفةً من التاريخ الذي يروي الجُزئي. وبهذا تنتفي عن الشعر صفة رواية العرضي والجُزئي. كما برأ أرسطو كلّ الفنون المُحاكاتية ونسب إليها وظائف معرفية واجتماعية ونفسية نبيلة.

الإيتوس والباتوس واللوغوس. يقترح علينا أرسطو خطاطة لتحليل الخطابة تقوم على ثلاث ركائز: تتعلّق الأولى بالجانب الحِجاجي واللغوي أي اللُّوغُوس، بكلّ معاني هذه الكلمة. وهُنا نلقى تلك الأنماط الثلاثة من الحجج، ألا وهي القياس الإضماري والشاهد والتفخيم. الأول أعلق بالخَطابة القضائية، وهو يُناسب مُستمعاً هو أقل عددياً من عموم الشعب، المعهود حضوره في الخَطابة الاحتفالية، بل وحتى في الخَطابة الاستشارية. والثاني أعلق بالخَطابة الاستشارية، وهو يُناسب جُمهور المُتمتعين بالمواطنة وبالحُقوق السياسية.

(9) أرسطوطاليس، **فن الشعر**، تر. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الثقافة، بيروت، 1973، ص 26-27.

Aristoteles, *La poética de Aristoteles*, tr. Valentin Garcia Yebra, ed. Gredos, Madrid, 1999, p. 159

والثالث التفخيم وهو يُناسب جُمهور الشعب كلّه المُحتفل بالمُناسبات القومية. وإلى جانب الحجج يستقطب مبحث اللوغُوس مُعالجة الجوانب المُتعلقة ببناء الخطبة من تقديم وعرض وحِجاج وخاتمة. وأخيراً يعتني اللُّوغُوس بكلّ أُمور سلامة الصياغة النحوية المُلائمة للمقام والعبارة التزيينية المُحسناتية والإيقاعية. بل إن الحجج العاطفية: الإيتوسية والباتوسية، تندرج ضمن الحجج اللوغوسية لأن فتيلها لا يشتعل إلا بفضل الخطاب؛ والخطاب لوغوس. وتتعلّق الثانية بطبائع الخطيب، أي الإيتُوس، لحظة إلقائه الخطبة. وهو العناصر الأخلاقية التي تجعل الخطيب جديراً بثقة المُستمع. وأخيراً البَاتُوس. يتعلق هذا بالنوازع النفسية للمُستمع. وهي النوازع التي نذكي جذوتها أو نخمدها تبعاً للحاجات الإقناعية.

وإذا كُنا نُلاحظ في خَطابة أرسطو نوعاً من المزج بين الاعتبارات «المنطقية» أي الحجج اللوغوسية بمعناها الحصري، وبين الاعتبارات الذاتية كما نُلاحظها في الإيتُوس والبَاتُوس فذلك يفسَّرُ بما يلي. فإذا كان موضوع السعادة مُرتبطاً ارتباطاً حميمياً بحياة الإنسان في مُجتمع، وباختياراته لما ينبغي فعله. وإذا كانت الحاضرة تتطلّع إلى إنجاز مُخططات لإسعاد المواطنين، فأين مكامن الحكمة؟ أفي إدارة الظَّهر لهذا المطلب والتماس الخلاص الفردي؟ أم أن الحكمة تتطلب الارتقاء بآدميتنا ومُباشرة الانخراط في الفعل الذي يسعدنا ويسعد كلّ الناس؟ الحكمة تكمن في هذا الاختيار الأخير. إنه مظهر مُمارسة حُرّيتنا وتخطّي الحيرة والحرج. نعم، المطلوب هُنا هو الفعل لا التأمل. إننا قد ننسحب، إلا أن ذلك الانسحاب سيترك الساحة فارغة للقوى الهدامة.

في مثل هذه الأُمور تخوض الخَطابة. ولأن الخطابة ضرورة اجتماعية وسياسية وإنسانية فلا مفرّ من الاستفادة من وسائلها الهشّة، لأن هذه الوسائل الهشّة أفضل من ترك الحبل على الغارب الذي يُمكن أن يؤدي إلى كوارث. التدخل إذن بالسَّدَاد الخطابي إطلاقٌ لحُرّية الإنسان لكي يختار المصائر التي قد تكون أقل ضرراً من تجاهلها. السَّدَاد هو تحرّر الإنسان من سَطوة الجبرية الاجتماعية. السَّدَاد يُبوّئ الإنسان المكانة التي يُصبح فيها فاعلاً وموجّهاً ومُتحكّماً في الأحداث وحُرّاً لا مُستسلماً للتيار. في هذا الاختيار تكمن أهمية الخَطابة كما تصورها أرسطو. إنها جُزء من الفلسفة العملية أي السياسة التي تدير الحاضرة.

حينما تخصّ هذه الاختيارات الحاضرةَ فإن انتقاء أحد هذه الاختيارات يُمكن أن يقوم به الملك أو المُشرِّع الذي ينوب عن الشعب كافة. هذا تصوّر أفلاطون الذي يغلق الأبواب كافة في وجه الشعب. والملك، لكي يكون اختياره مبعث اطمئنان، عليه أن يحترم القانون، وأن يكون عادلاً بل وفيلسوفاً. إلا أن أرسطو يرى أن الذي ينبغي أن يختار هو الشعب من خلال المُناقشات العُمومية وترجيح اختيار ما بالاقتراع. وإذا ادّعى أفلاطون أن الشعب قد يكون فاسداً، فإن أرسطو يجيب بأن فساد الشعب هو أقل ضرراً من فساد الملك الذي يُصبح طاغية.

لا بد من التذكير هُنا بذلك التمييز الشهير عند أفلاطون وأرسطو للأنظمة السياسية. إنها ثلاثة: الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. وهذه ينتابها الفساد فتصبح الملكية طُغياناً والأرستقراطية أوليجارشية والديمقراطية ديمقراطية فاسدة أي فوضوية. إلا أن الديمقراطية الفاسدة أو الفوضوية هي الأقل فساداً من بين كلّ الأنظمة السياسية السابقة الذكر. وحسب عبارة أرسطو فإن «الديمقراطية هي الأقل سُوءاً من بين كلّ الأنظمة الفاسدة. إذ إن الانحراف هُنا ضعيف [...] وهُنا يكون كلّ الأفراد مُتساوين [...] ويُباح لكلّ واحد أن يفعل ما يشاء»[10].

والحقيقة أن في هذا الكلام لأرسطو نقداً لاذعاً لأفلاطون. كأنه يقول لأُستاذه: إن النظام السياسي الملكي الذي تدافع عنه، وحيث تكون الخَطابة مُحرَّمة، يكون فساده الأسوأ بين الأنظمة الفاسدة. ويقول مُدافعاً عن الديمقراطية التي هي حكم عموم الشعب الذي ينهض على فن الخطابة: إن فسادها أقل ضرراً من فساد المَلكية الطاغية، وهُنا يُصبح كلّ الناس سواسية. الضرر لا ينشأ إذن عن النظام الديمقراطي المُعتمد عن الخَطابة، بل ينشأ عن النظام الفردي الملكي الذي يُحرِّم الخَطابة. ولهذا لا نُفاجأ حينما يقيم أرسطو تناظراً مُعيناً بين فن الاستراتيجية العسكرية والخَطابة، باعتبارهما من الأسس المُساعدة التي تنهض عليها السياسة وهي العلم الأسمى، لأنه يسعى إلى إسعاد كلّ الناس. السياسة غايتها نِهائية، ولا غاية بعدها، في حين أن غاية الخَطابة مُجرّد حلقة في

(10) Aristote, *Ethique à Nicomaque* , trad. J. Tricot, édition Vrin, 1959, p. 116

اتجاه الغاية النهائية. من خلال هذا التناظر بين الاستراتيجية العسكرية والخَطابة نُدرك الدور الخطير الذي ينسبه أرسطو إلى الخَطابة وهي تُقارَن بالجيش الذي يحمي الوطن. الخطابة بدورها تُساهم في تأمين وحدة الوطن وتماسكه. قد يسلم أفلاطون بهذا التنويه بعلم السياسة؛ إلا أن السياسة عند أفلاطون يتقلّدها فرد واحد يصنع ما يشاء، وباستبعاد الخَطابة، في حين أن السياسة عند أرسطو تقع تحت سيادة كلّ المواطنين الذين يتشاورون بالخطابة في تدبير الحاضرة.

ومع هذا، وعلى الرغم من هشاشة الخطابة لاعتمادها في الكثير على أفكار العامة وأهوائها فإن أرسطو حاول أن يلتمس لها مربطاً في الفكر المنطقي أو الجدلي وهو من الجذور المنطقية والفلسفية نفسها. نذكر هُنا بالخُصوص بالحجة الأساسية المُعتمدة في الخطابة الاستشارية أي السياسية وهي الاستقراء الخطابي أو الشاهد، وبالحجة الأساسية المُعتمدة في الخَطابة القضائية وهي الاستنباط، أو القياس المُضمر. هذه مُحاولة لتلقيح الحجج الخَطابية بالبراهين المنطقية. هاتان الحجتان رغم أنهما لا ترقيان إلى مُستوى الاستنباط والاستقراء المنطقيين فإنهما مُحاولة لتأمين تماسك ما للحجج الخطابية وانتزاع الخَطابة من براثن اللاعقلانية والانسحابية التي تمنع الإنسان من مُمارسة حُرّيته في الاختيار.

لكي نستكمل حلقات السلسلة الحجاجية اللُّوغُوسيَّة لا بد من الكلام حول المواضع المُشتركة.

«الموضع هو أيُّ عُنصر مُستعمل في الحجة، كلّ ما يُمكن أن «تُستخلَص منه حجة ما». فلنميز هُنا بين المواضع «الخارجية»، من قبيل وثيقة يُدلى بها للإقناع، والمواضع «المُحايثة»، من قبيل الآراء العامة. ففي المُحايثة نُميز «المواضع الخاصة»، المُميزة لجنس من الخطاب كالقضائي مثلاً «لا يعذر جاهل بالقانون»، و«المواضع المُشتركة»، أي تلك المُفيدة لكلّ أجناس الخطاب: إن من يقدر على الكثير يقدر على القليل. هذا الموضع مُحتملٌ، إلا أنه لا يكون صادقاً دائماً؛ هل يستطيع الطبيب دائماً أن يقوم بما تقوم به المُمرّضة؟ وهل يستطيع الراشد أن يقوم بما يقوم به الصبي؟ [...]

وأخيراً؛ فإن المواضع هي أسئلة عامة جداً يُمكن طرحها في أية حالة، ويُمكن أن تسعف على الحجاج لفائدة أو ضد: «إن المواضع هي بطاقات

للحُجَج نبحث تحتها عن كلّ ما ينبغي قوله في هذا الاتجاه أو ذاك». (شِيشرُون، الخطيب، ص46). المواضع المُشتركة: أسئلة تتعلّق بوجود الشيء، أو إمكانه، أو كيفيته. المواضع الخاصة (في القانون): الواقعة، هل وُجدَت أو لا؟ كيف يُمكن وصفها: هل هي جريمة، أو قتل غير إرادي، أو حادثة؟ وكيف يُمكن تقويمها: هل هي أمر مُباح، أو مُفيد أو مُبرّر؟»[11].

هذا مدخل مُصغّر إلى المواضع المُشتركة الخَطابية، التي تُشكّل، إلى جانب المُضمر والشاهد قلب مبحث الإيجاد في الخطابة الكلاسيكية ذات الأُصول الأرسطية. كما تتضح من خلال ما سبق الوشائج القوية بين الطوبيقا أي علم المواضع والخَطابة. فَفِي الوقت الذي لا نجد للإيتوس وللباتوس تأثيراً ملحوظاً في الجدل، فإننا نلحظ أن هذين الطرفين ينزلان بكلّ ثقلهما في الخَطابة. تقول لُوث جلُوريَا كَارذِينَاس:

«بالنسبة إلى أرسطو إجمالاً يحصل الإقناع اعتماداً على نمطين من البراهين: القياس والاستقراء. هذان النمطان من البراهين يُستخدَمان في العلوم وفي الجدل وفي الخَطابة. وخلافاً لما يحصل في العلوم وفي الجدل، فإن الخَطابة تتطلّب أنماطاً إضافية من البراهين، نجد من بينها الأهواء، إذ إن غايتها مُختلفة عن غاية العلم والجدل، الغاية هُنا هي الإقناع لإصدار حُكم على ما يعتبر عادلاً أو مُناسباً أو جديراً بالتمجيد»[12].

إن المواضع المُشتركة هي إذن أفكار عامة ومُجرّدة تتمتع بقدر كبير من المقبولية. وهذا هو الذي يقربها أكثر من المنطق والمقبولية الكلية أو العامة. وهي المواضع التي تضفي على هذا المجال المائع المُتلوّن ثباتاً ما. والواقع أن هذا الثبات المُستند على المواضع العامة يقرب الشُقة التي لاحظها أفلاطون بين الخطاب اليومي والخطاب المنطقي أو الفلسفي.

الترتيب. يُمثّل الحجاج الذي يستقطب المُضمر والشاهد والمواضع قلب

(11) Olivier Reboul, *La rhétorique*, pp. 22-23

(12) Luz Gloria Cárdenas Mejia, *Aristotéles, Retórica, pasiones y persuasión*, ediciones San Pablo, Bogota Colombia, 2011, p. 49.

الخَطابة. إنه النواة العقلية التي تربط الخَطابة بالجدل والمنطق والفلسفة. هذه النواة هي التي تؤمن وحدة وتماسك المَجرة الخَطابية. بطبيعة الحال المُكوّنات العاطفية مُكوّن أساسي في الخَطابة، إلّا أن هذه المُكوّنات تَتَمَترس في مُقدّمة الخطبة وفي خاتمتها. في الاستهلال يقوم الإيتوس الكفيل بتأمين تبادل الثقة بين الخطيب والمُخاطب. وفي الخاتمة تقوم الأهواء لأجل دفع المخاطب إلى الفعل. ولهذا فحينما أُلحقت النَواة الحِجاجية بالجدل انحلّت العُرَى الرابطة لعناصر هذا النظام. ولأهمية الحِجاج، فإن أرسطو شدد في الكتاب الثالث من الخَطابة على اعتبار الخَطابة تتألف من قطعتين؛ الأُولى هي العرض، والثانية هي الحجاج. يقول كِينتِين رَاسيُونِيرُو:

«يعتبر أرسطو الخَطابة مُتألفةً من جُزأين أساسيين، وهُما العرض أو موضوع الخَطابة والحِجاج. هاتان هُما الحلقتان الأساسيتان اللتان لا تقوم الخَطابة بدونهما. إلا أن أرسطو ينقاد للأخذ بالتقسيم الرّباعي الذي راج في عصره. والذي قِيلَ إن واضعه هو إِيزُوقراط»[13]. وهذه الأجزاء هي: الاستهلال والعرض والحِجاج والخاتمة. ربما كان أرسطو يرى أن العرض والحِجاج لا غنى عنهما في الخَطابة، ويعتبر الاستهلال والخاتمة مُكمّلين يُمكن للخطابة أو لأجناس منها أن تستغني عنهما.

وإذا كان أرسطو يلتزم في **الخَطابة** بهذا التقسيم الرباعي الذي يُفصّل فيه القول، فإنه يعتبر طرفي تقسيمه الأول، هو ما يُمثّل الحدّ الأدنى الذي لا يقوم أي جنس من الخَطابة بدونهما. ولعل أرسطو يسلك الطريق المُقابلة والموازية للجدل الذي خصّه بمبحث **الطُّوبِيقَا** حيث ميّز بين طرفي الاستدلال الجدلي وهُما **المُشكلة** و**البرهنة** اللذان يُقابلان أو يُناظران **العرض** و**الحِجاج** في الخَطابة.

«ومع ذلك، وعلى سبيل الاختصار، فإن الأجزاء الضرورية هي فقط العرض والإقناع. هذان هما الجزآن المميِّزان للخطاب ولو أن الخطابات تتكوّن في غالبيتها من الاستهلال والعرض والحجاج والخاتمة»[14] هُناك من يرفع هذا

---

(13) Quintin Racionero, in. Aristoteles, *Retórica*, p. 557

(14) أرسطو، **الخطابة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 234.

العدد من الأجزاء إلى خمسة وستة وسبعة. أي هُناك من يعتبر من قبيل الأجزاء الاستطراد والتفنيد والتقسيم(15).

الأسلوب. يقول أرسطو في مُستهل الكتاب الثالث من الخطابة: «علينا أن نهتمَّ بمسألة الأُسلوب، لا باعتبارها سليمة، بل لأنها ضرورية، لأنه من حيث الصواب ينبغي على المرء أن يهدف في خطبته إلى تجنّب إثارة الألم أو الإبهاج، إذ العدالة تقتضي ألّا تُعالج القضية إلا بالوقائع وحدها، حتى إن أي شيء آخر إلى جانب البرهان يُعد فضولاً ونافلةً، ومع ذلك [...] فبسبب فسادِ السامع من المُهم جداً الاهتمام به [...] إن هذه الأمورَ كلَّها هي مُجرد مظهر خارجي لاجتذاب السامع وإبهاجه، ولهذا فإن أحداً لا يعلم الهندسة بهذه الطريقة»(16).

تكمن أهمية هذا النص في إثارة أمر هام، ألا وهو الأُسلوب، باعتباره اختياراً تستدعيه الضرورة أي ضرورة مُخاطبة حُشود العامة. وبهذا فإننا نُلاحظ عنده توجّساً من الآثار السلبية للأُسلوب، إذ يبعث الألم أو الابتهاج، والحال أن مهمة الخطيب تقتضي مُعالجة الأُمور «بالوقائع وحدها» و«البرهان»، وما عدا هذا فمُجرّد أُمور تافهة. ثم يستدرك أرسطو قائلاً: «فبسبب فساد السامع من المهم جداً الاهتمام به». فلنلحظ كيف يكشف أرسطو عن الدواعي إلى استخدام الأُسلوب والمُتمثلة في «فساد السامع».

إلا أن الأُسلوب يَرِدُ عند أرسطو مُرتبِطاً بعُنصر مُناظر له. يتعلّق الأمر بالأداء، أي إلقاء الخطبة على الجُمهور. فلنستمع إلى أرسطو:

«وكما أن الخطباء يفوزون بالجوائز في المُباريات، فإن المُمثلين يتمتعون بحظوة أكبر مما يتمتع به الشعراء، وكذلك يحدث في النقاشات السياسية، وذلك يعود إلى الفساد الأخلاقي لأنظمة الحكم»(17).

مرة أُخرى ها هو أرسطو لا يتهم الجُمهور وحده بالفساد، بل يشمل بهذا

(15) Heinrich Lausberg, *Manual de retorica literaria*, t. 2, ed. Gredos, Madrid, 1968, p.297, pp. 238-239.

(16) Aristóteles, *Retórica*, p. 482.

(17) Aristóteles, *Retórica*, p. 482.

العيب أنظمة الحكم التي يتهمها بالفساد الأخلاقي. ولا يقف عند هذا الحد، بل إنه يُقيم علاقة سببية أو ترابطية بين هذا الفساد وفوز الخُطباء بسبب الأداء، لا بسبب جودة النّصوص المكتوبة. تماماً كما أن المُمثلين ينالون حظوةً أكبرَ ممّا ينال الشعراء، مؤلفو هذه النّصوص، وذلك يعود إلى الأداء الدرامي. وبطبيعة الحال يُلحِق أرسطو بهذه اللائحة السَّاسة الذين يخدعون الجُمهور بخطبهم الجوفاء من الناحية الفكرية والمُبهِرة بأدائها.

نقف هُنا على توضيح هامّ بالنسبة إلى الأداء. إن هذا ملكة فطرية يتميز بها بعض الناس وليس صنعة تنطلق من الفطرة فتتعهّدها بالدُّربة والمِران فاستخلاص القواعد ثم تدريسها وتلقينها للمُتعلّمين. ولهذا لا يجوز اعتبار الأداء عُنصراً يعلي من شأن الخطيب أو المُمثل. لا علاقة للأداء بالصنعة؛ إنه لا يرتقي السلّم الذي يوصله إلى مرتبة الصنعة. ولهذا وجب إهماله في الشعر وفي الخَطابة.

أما الأُسلوب فإنه يُكتسَبُ بالصنعة. ويُمكن للحُذّاق في هذا الميدان أن يفوزوا بالجوائز شأنهم شأن الخطباء والمُمثلين. بل إن هُناك خطباً مكتوبةً تَكتسِب قوةً أكبر بسبب أُسلوبها أكثر مما تكتسبها بسبب فكرها. والواقع أن هذا الربط بين الأُسلوب والأداء المسرحي والخطابي، وهذا التمييز بين الأُسلوب والمُحتوى الفكري، وفوز خطب مكتوبة بسبب الأُسلوب، حتى ولو كان المُحتوى الفكري هزيلاً، لَمِمَّا يَنِمُّ عن توجّس أرسطو من الأُسلوب رغم أنه مُقوِّم صناعي.

ورغم هذا الملف الضخم من الطعون يلوذ أرسطو بالاعتدال، فيُحاول تخصيص الأُسلوب بدور ما مُستحَقٍّ في الخَطابة والشعر. «يشعر الناس نحو الأُسلوب بما يشعرون به نحو الغرباء والمواطنين. ولهذا ينبغي أن نضفي على لُغتنا طابع الغرابة لأن الناس تُعجَب بما هو بعيد؛ وما يثير الإعجاب يَسُرُّ ويُمتِع. وفي الشعر كثير من الأمور تُفضِي إلى هذا، وفيه يكون ذلك مُناسباً، لأن الموضوعات والأشخاص الذين يتناولهم الشعر خارجة عن المألوف. لكن أمثال هذه الطرق لا تكون في النثر [أي في الخَطابة] مُناسبةً إلا في أحوال قليلة، لأن الموضوع أقل سُموّاً»[18].

(18) أرسطو، **الخطابة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 196.

هُنا نقع على رأي طريف لأرسطو حول الأُسلوب الذي يعتبره أداة معرفية تتحقّق بواسطة الإمتاع. وحرصاً على هذا البُعْد المعرفي ينصح بالتقليل من المُقومات الأُسلوبية الشعرية. لأن الإفراط فيها يؤدي إلى تعتيم الرسالة الحِجاجية، وإلى صرف الذهن عن الحجاج وإلهائه بما يتخلّلها من ملامح شعرية غامرة. وبالتالي ضياع المعرفة والاكتشاف.

قد تكون الاستعارة أهمّ المُقومات الأُسلوبية. الاستعارة، في رأيه، لا غِنى عنها في اللغة اليومية وفي الخطابة وفي الشعر؛ فَفِي الخَطابة ينصح أرسطو بعدم الإكثار منها، لأن ذلك قد يطمِس المعنى ويُعرقل الإقناع. وفي حال حرمان الاستعارة من النصاعة المعرفية أو المعنوية قد تنقلب لكي تُصبح شعرية. الغُموض هو أهمّ خاصية في الاستعارات الشعرية. في حين أن هذا الغُموض هو العدو اللدود للخطابة، إذ إن غاية هذه هي الإقناع، ولا يُمكن لكلام غامض أن يُقنِع.

خُلاصة. هذه هي أهمّ المحاور في خَطابة أرسطو. فمن جِهة هُناك المراحل التي يقطعها الخطاب، من كَونه مادة خاماً إلى إلقائه على المُستمع. أي الإيجاد والترتيب والأُسلوب والتذكّر والأداء. لقد نال الإيجاد باعتباره حِجاجاً حصة الأسد. ويليه الترتيب ثم الأُسلوب. أما الأداء فقد اعتبره عُنصراً خارجياً، غيرَ صناعي ولا يُمثّل عامل افتخار الخطيب، لأن هذا يندرج ضمن الكفاءة الفطرية. أما التذكر فلم يتحدّث عنه بتاتاً.

هو هذا الإنجاز العظيم لأرسطو الذي أقام الحدود الواضحة بين العلم والجدل والخَطابة والشعرية، كما أقام الحُدود الواضحة بين الفلسفة التأمّلية والفلسفة العملية. بل لقد كان هو الخالق المُنظِّر للفلسفة العملية.

لماذا هذه الوقفة الطويلة عند أرسطو؟ السبب بسيط، وهو أن شاييم بيرلمان الذي أقام، رفقة لُوسِي أولبرخت - تيتكا، الصّرح الحِجاجي المُعاصر في أواسط القرن الماضي، قد تناول كلّ المواد من تركة أرسطو، مُعيداً صياغتها عَبر حذف كثير من العناصر الأساسية ودمج معارف وحُقول كانت مُنفصلة عند أرسطو. كما وسّع مباحث كانت مُختصرة عند الفيلسوف الإستاجيري، كما عمد إلى تدقيقات أخرى. وعلى كلّ حال، فقد كان همّ بيرلمان بناء صرح مُتماسك ومُنسجم وقادر على استيعاب مساحات خطابية مُترامية الأطراف، تمتدّ من خطاب الصعاليك

والحياة اليومية والإشهار والدعاية إلى خطاب القانون واللاهوت والفلسفة والعلوم الإنسانية.

وبعبارة بيرلمان: «ولأجل أن أُدلْي لكم باعترافٍ بشأن تطور تاريخي، فقد بدأت بحثي، باعتباري مُتخصّصاً في المنطق، بواقعة كانت تُحيّرني، أي إن الفلاسفة لم يكونوا مُتفقين. أعتقد أن الكثير من العقلانيين الشباب تمكّنت منهم الحيْرة بسبب هذا: لماذا يحصل الاختلاف في الفلسفة؟ وبعد ذلك رأيت أن هذا الاختلاف لم يكن حاصلاً في الفلسفة فقط، بل كان هُناك اختلاف في القانون، واختلاف في السياسة، واختلاف غالب في العلوم الإنسانية، وفي مجالات أُخرى كثيرة؛ وحينئذ تمّ توسيع الموضوع الخاص ببحثي: كيف نُفسّر الاختلاف في هذه الحقول المعرفية التي نعتبرها مع ذلك تعود إلى العقل؟ هي هذه نقطة انطلاقي»[19].

هذه الآلة الحِجاجية الطموحة إلى استيعاب كلّ هذه الأجناس الخطابية كان لها ثمن. وهذا سنلحظه في مكانه.

3.2. المصدر اللاَّتِيني لخطابة بيرلمان

لا يكاد اللاتين يُضيفون شيئاً جديداً إلى الإرث الأرسطي. إن شِيشرُون وكِينتِيليَان وغيرهما من اللاتين كانوا شُراح أرسطو ومُدقّقين ومُفصّلين لكثير من أفكاره، كما أهملوا عناصر غاية في الأهمية عنده. هُناك تنويعات فقط في مباحث المواضع المُشتركة وفي رسم حدود جديدة للمُحسّنات التي ستستقلّ في فن مُستقلّ، كما أن هُناك تفصيلات لمباحث الترتيب والأهواء والمظهر الأخلاقي للخطيب وتمييز أساليب الشعر والخَطابة والفلسفة. وهذه كلّها مباحث أرسطية.

كاسيُوس لُونجِينُوس. لعل أهـّ إضافة في العصر اللاتيني هي كتاب كَاسيُوس لُونجِينُوس **مُصنف الرائع**، أو **حول الرائع**. ومع هذا لم يترك هذا الكتاب أثراً في من جاء بعده على غرار عمل أرسطو. يكاد يكون هذا الكتاب جزيرة لا يتردّد عليها أحد. يقول بُونوَا تِيمِيرمَان:

---

(19) Ch. Perelman, ''L'idéal de la et la régle de justice'', in, *Ethique et droit*, ed. ULB, Bruxelles, 1960, pp. 164-165.

«احتفظت الخطابة اليونانية، خلال عصر ازدهارها بين القرن الأول ق. م. والقرن الأول ب. م. بوضعها دون أن تتعرّض لتجديدات ملحوظة للإطار الذي حدّده أرسطو وهِيرمَاجُورَاس. إننا نستطيع الإشارة إلى بعض الوجوه (كَاسِيلِيُوس من كَالَاكتَا ودُونِيس دَالِيكَارنَاس وآبُولُوذُور من بِيكَام، وتيُودُورم كَادَارَا) إلّا أن النّصوص النادرة التي ورثناها عنهم لا تسوِّغ لنا أن ننسب لهم أفكاراً جديدة. فمن هذا العهد، ودون أن نتمكّن من التحديد الذي لا يسلَم من الأخذ والرد، نجد الأثر الذي يستحق التنويه هو كتاب **حول الرائع**»[20].

يقول لُونجِينُوس: «إننا نستطيع أن نقول بصدد الإقناع، إنه في العادة لا سُلطة له علينا إلّا ما نُريده. ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الرائع. إنه يكسب الخطاب ضرباً من القوة النبيلة، قوةٍ لا تُقهَر، تهزُّ نفس من يستمع إليها. لا يكفي مكان واحد أو اثنين في أثر ما، لأجل أن نتصف بدقة الإيجاد وجمال البناء والترتيب؛ فبصُعوبة يُلحَظ هذا الإتقان بكل مُتوالية الخطاب نفسها. إلا أن الرائع حينما يندلع حيث ينبغي، يقلب كلّ شيءٍ مثل الرعد، ويطلق بدءاً كلّ قوى الخطيب المُترابطة جميعاً»[21].

التغير المُثير الذي طرأ على فن الخَطابة في هذا المُصنف هو الانتقال من سيادة الحجة الإقناعية المُندرجة في خطاب مُتماسك تتوالى على طوله العناصر الإقناعية، إلى خطاب يُتَّخذُ ذريعة لاغتنام الفرص في لحظة مُعينة لتفجير الطاقات الخَطابية الكامنة دفعة واحدة ومُباغتة المُتلقّي لإطلاق انفعاله وتعطيل كلّ ملكاته العقلية، وجعله يستسلم للهدير الانفعالي الباتُوسي. هذا الإحساس هو المعنى الجديد الذي اكتسبه البَاتوس. **مُصنف الرائع** هو إعلان القطيعة مع الخطابة الأهوائية الأرسطية.

شِيشرُون. يضرب شِيشرُون على أوتار لُونجِينُوس نفسها. في هذا المقام

(20) Benoit Timmermans, «Au-delà du langage, la seconde sophistique et rhétorique chrétienne», in. Michel Meyer (dir.), *Histoitr dr la rhétorique, des grecs à nos jours*, ed. Livre de Poche, Paris, 1999, p. 73.

(21) Longin, *Traité du sublime*, éd. Librerie genérale de France, Livre de Poche, 1995, p. 74.

نفهم جيداً عبارته: «إن الناس يتّخذون قراراتهم استجابةً للكراهية أو الهوى، وللتمنّي أو الغضب، وللألم أو السرور، وللأمل أو الخوف، وللخطأ، وباختصار إنهم يستجيبون لاهتزاز أعصابهم، أكثر ما يستجيبون في ذلك للحقيقة أو للشرع أو لضوابط القانون أو للمواضعات القائمة أو لمُدوّنة القوانين»(22).

لقد أضاف التقليد اللاتيني إلى الحجاج التوسع في الباتُوس؛ فلا يكفي أن ننعش ذاكرة القاضي؛ ينبغي أيضاً هزُّ إحساساته وعواطفه. وهذا الاهتزاز للعواطف هو المعنى الجديد للباتُوس. وفي هذا السياق يذهب شِيشرُون إلى أن الخطباء اليونانيين كانو مُتفوّقين في عملية الإفادة الخطابية، أي الإخبار، أو عرض ملف الدعوة، والحِجاج أمام القاضي، أي اللوغُوس، «إلا أنهم كانوا عاجزين عن هزِّ انفعالاته. إلا أن هذا هو أهم شيء»(23).

هذا التشديد على البَاتُوس باعتباره «يندُّ عن العقلي»، نلحظه في اللفظة نفسها pathos أي المُعاناة من أذى ما أو مرض. ومنها اللفظة الفرنسية patient أي من يُعاني، لا من يفعل، والإسبانية padece أي يشكو ويُعاني، لا من يفعل إلخ. وفي الخَطابة تدل الكلمة على تحمُّلٍ ما لفعل. المُستمع في هذه الحال يسقط في قبضة الخطيب الذي يجرّه أنَّى شاء. ويجبره على القبول. هو هذا العُنصر الذي يعتمده المحرّضون الذين يبسطون هيمنتهم على قُلوب الضحايا فيفعلون بهم ما يشاؤون.

هذا العُنصر الباتُوسِي اكتسب القوة في الخَطابة اللاتينية. فهذا مَانوِيل مَارِيَا كَارِيلُو يقول: «إننا نلحظ عند شِيشرُون طرحاً جديداً [...] فمن وجهة نظر الترابط الحاسم لكلّ خطابة مبنية على التقسيم الثلاثي: اللُّوغُوس والإيتُوس والباتوس يسعى شِيشرُون إلى الاحتفاظ بالعلاقة الأرسطية بين الخطاب والخطيب والمُستمع؛ إلا أن شيئاً ما جديداً يظهر في المَوضَعة الشيشرُونية، إن تشديداً ما يقع على البَاتُوس، دون أن ينال ذلك من الهيمنة العامة للإيتُوس. وهكذا ففي **الخطيب** يؤكد شِيشرُون أن البُعدين اللذين «يجعلان الفصاحة مُثيرة للإعجاب»

(22) Cicéron, *De L'Orateur*, Livre Deuxième, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 78.

(23) Longin, *Traité du sublime*, éd. Librairie genérale de France, Livre de Poche, 1995, p. 12.

اثنان. «أحدهما يسميه اليونانيون «éthique» وهو يخصّ الأمزجة والأخلاق وكلّ سُلوك الحياة [أي الإيتوس]؛ والآخر الذي يسميه «pathétique» يستعان به لزعزعة واستفزاز القلوب [أي الباتوس] وفيه تنتصر الفصاحة éloquence. إن الأول ودود ومسَلٍّ، وأهل لبعث عطفنا، والآخر عنيف ومُتوقِّدٌ ومُندفع وينتزع الفوز؛ وحينما ينطلق مثل السيل فلا مجال لمُقاومته.

يكتسب الباتُوس هُنا قوة لم يكن يتمتع بها في الإطار الأرسطي؛ ليس لأننا نستسلم «للشيطنة» الأفلاطونية للخطاب، بل لتقديم تصوّر جديد للفعل في المحفل الخطابي»(24).

إلا أن هُناك أمراً ينبغي توضيحه يتمثّل في أن شِيشرُون يُعيّن للخطيب ثلاثة أغراض في الخطابة وهي الإفادة والإمتاع والتأثير. «تعتمد قواعد الفن الخطابي على ثلاثة أُسس للإقناع: إثبات حقيقة [أو صدق] ما نؤكده، كسب عطف المُستمعين، وإثارة كلّ انفعالاتهم المُفيدة في الدعوى»(25).

والواقع أن هذه الصيغة في شكلها المُختصر أي docere, delectare, movere(26) تُحيل على الصيغة الأرسطية المعروفة أي اللوغوس والإيتوس والباتوس، وقد تناوله شِيشرُون بتعديل ما لمُحتويات تلك المُصطلحات ونقل مواطن التشديد. فَفِي الصيغة الشِّيشرُونية هُناك تقديم الملف أو الإفادة فالتماس العطف أو الإمتاع ثم أخيراً التأثير أو التحريك. والجدير بالمُلاحظة هُنا أيضاً أنه يُقابل كلّ واحدة من الوظائف الثلاث السابقة أسلوب خاصّ. «فَفِي الإفادة يسود الأُسلوب البسيط، ففيه لا يستعين الخطيب إلا بقليل من المُحسّنات، إذ إن الهدف هو مُجرّد الإخبار docere والبرهنة probare. ويعتمد الأُسلوب على الصَفَاء اللغوي وعلى الاختصار. وفي الإمتاع يُستَعانُ بالأُسلوب المُتوسط، الذي

(24) Manuel maria carrilho, «Les racines de la rhétorique: l'antiquité grecque et romaine», in. Michel Meyer (ed.), *Histoire de la rhétorique, des grecs à nos jours*, pp. 67-68

(25) Cicéron, *De L'orateur*, p. 53.

(26) هناك صيغ مختلفة لهذه العبارة منها:

Docere delectare movere (L. Pernot, *La rhétorique dans l'antiquité,* p. 154)

Probare delectere flectere (ciceron *El orador*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 13)

يعتمد على المُحسّنات المُمتعة، كما أن تعجيبها يكون خفيفاً. والجنس الشعري الذي يستعمل هذا الأُسلوب هو الشعر الغنائي. وهُنا تعتمد العِبارات الدورية والتوازي.

والجنس الرائع، يعتمد المُحسّنات البَاتُوسية، إذ الغاية هي التحريك. وفيه تكون درجات التعجيب شديدة. والشعر المُناسب لهذا الأُسلوب هو التراجيديا. وهو يستعين بالعِبارات الدورية المُدوية والتوازي المُنعكس والاستعارات المُفارقة»[27].

في هذا السياق يُمكن أن نفهم النصّ السابق المُتعلّق بالأُسلوب الرائع الذي تعتبر وظيفته الأساسية بعث هذا الشعور البَاتُوسي. لقد مضى عهد البَاتُوس الأرسطي الدال على الأهواء القارة والمُستديمة وتلك المُستَفزَّة بمُحاورة عقلية بالغة العُمْق لقلب المُخاطب لأجل شحذ إرادته نحو الفعل وليس لسلب قواه وإرادته كما في البَاتُوس اللاتيني.

لقد نُقِلَ مفهوم الباتوس الأرسطي من الدلالة على ما يهواه الإنسان بشكل طبيعي ودائم مع ما يُرافقه من تلذّذ أو ألم. وهذه الأهواء هي، حسب أرسطو، الغضب/ السكون والصداقة/ الكراهية والخوف/ الأمان والخجل/ الوقاحة والإحسان والشفقة/ النقمة والحسد/ الغبطة[28].

إن الباتوس هُنا في العصر اللاتيني يدلّ على الرجّة الانفعالية التي يحدثها الخطيب في المُتلّقي بشكل مُباغت وبعيد عن شروط اللوغوس أو الخطاب. وبطبيعة الحال فقد وضع الباتوس العنيف، عند اللاتين، مُقابل الإيتوس الهادئ والودود.

لم يكن الباتوس هو وحده الذي حَظي بالعناية في الخطابة اللاتينية، بل لقد نالت المُحسّنات حظاً كبيراً من العناية. ولعل أفضل من يُمثّل هذا الاتجاه

(27) Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literaria*, ed. Gredos, Madrid, 1975, p. 237.

(28) أرسطو، **الخطابة**، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص.ص. 103-104.

كتاب شِيشرُون **الخطيب** الذي نقتطف منه هذا الاستشهاد: «إن جمال أُسلوب الخطيب يكمن في الإضافات المُزينة سواءٌ أكانت مُحسّنات أفكار أم مُحسّنات كلمات. إن مُحسّنات الكلمات نمطان: يُحِيل أحدهما على الكلمات المُفردة، ويحيل ثانيهما على التأليف بينها. وفيما يعود إلى الكلمات المُفردة، تُستحسن تلك التي تُحِيل على معاني حقيقية ومتداولة، إذ إنها هي التي يُستَعذبُ سماعها؛ وفي ما يتعلّق بالكلمات الدالة على معاني غير حرفية، تقبل الاستعارات المجلوبة من مفهوم آخر على سبيل الاقتراض، أو التي ابتكرها المؤلف نفسه، وتكون بذلك جديدة، أو تلك القديمة غير المُستعملة؛ وكذلك فإن الكلمات القديمة غير المُستعملة يُمكن أن تُدرج بين تلك التي تحمل معاني حرفية، ولكنها نادرة الاستعمال. وفيما يتعلق بتأليف الكلمات، فإن هذا يُساهم في التزيين، متى كان مُتّسماً بتناظر ما، التناظر الذي يختفي إذا غيّرنا ترتيب الكلمات، ولو احتفظ بالفكرة. إذ إن مُحسّنات الأفكار تظل قائمة حتى في حال تغيير ترتيب الكلمات، إنها كثيرة، ما في ذلك شكّ، إلا أن القليل منها ما يسترعي النظر.

وفي النهاية فإن ذلك الخطيب البسيط والأنيق، لا ينبغي أن يكون جَسوراً في خلق الكلمات؛ ينبغي أن يكون خفياً ومُقتصداً في استعمال الاستعارات؛ ومُعتدلاً في استعمال القديم من الكلمات وباقي مُحسّنات الكلمات والأفكار؛ وربما كان أغزر في استعمال الاستعارات التي تُستعمَلُ بكثرة في كلّ أنماط الكلام، ليس فقط عند سكان الحواضر، بل وعند القرويين، إذ إن هؤلاء هُم مُبتدعو صيّغ من قَبيل «الكروم تُعطي المُجوهرات» و«الحقول تُعاني العطش» و«الزرع مُبتهج» و«الفواكه مترفة»[29]. إن هذا يعطينا صورة عن الحيز الذي أصبحت تحتلّه المُحسّنات عند علماء الخَطابة في العصر اللاتيني. ويؤكد في الكتاب نفسه على اعتبار العِبارة elocutio أو الأُسلوب الخاصية التي يتألق بها الخطيب أكثر من غيرها. يقول شِيشرُون: «فلنستعرض نَمَوذج الخطيب الكامل

(29) Ciceron, *El orador*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 63

والعِبارة الأرفع. إن الاسم نفسه يدل على أن الخطيب الكامل يتفوّق بهذا فقط، أي بالعِبارة، في حين أن الأشياء الأُخرى تظل في الظل؛ وفي الحقيقة، فإن هذا الخطيب لا يُدعَى لا «مُوجِداً» inventor ولا «مُرَتِّباً» compositor ولا «مُلقِياً» actor [...] إنما يُدعَى «rétor خطيباً» في اليونانية و elocuente[30] في اللاتينية أي «فصيحاً». وذلك لأن الوظائف الأُخرى التي يتمكّن منها الخطيب، كلّ الناس يدَّعون التمكّن من جُزء منها، إلا أن التمكّن الأسْمَى من الكلمة، أي من العِبارة، لا يُخوَّلُ إلا للخطيب»[31]. هو هذا إذن الجذر العميق الذي يُغذي بلاغة المُحسّنات.

نكتفي الآن بهذا، فلو كان المقام يسمح لاستفضنا في الحديث عن مُقومات خطابية مُهمة في كتاب شيشرون الخطيب من قَبيل: العِبارات الدورية والجِناس والإيقاع وأساليب الفلاسفة والشعراء والمُؤرخين. إن غرضنا هو تقديم لمحات لا غير لكي نَعرف الاتجاه العام الذي يسير فيه تحليل علماء الخَطابة.

إننا نُدرك جيداً من خلال النصّ السابق لشِيشرُون هذا التفريع المُحسّناتي للخَطابة في العصر اللاتيني. ويؤكد هذا التوجه ما يقوله مَانوِيل مَاريَا كاريلُو:

«إن سُقوط الجُمهورية وخلق إمبرَاطُورية، قد جعَلا وضع الخَطابة يتغيّر، بسبب القيود التي أثقلت بقوة كاهل الحُرّيات العامة. وفي كلّ الأحوال، فَفِي إطار التعليم احتفظت الخَطابة بدور ما، حتى وإن كانت أهمّيتها العامة آخذة في التناقص كما يَلحظ ذلك بحسرة تَاسيت الذي يؤكد في **Dialogus de Oratoribus** بأن الخَطابة قد تحوّلت بشكل مُتزايدٍ إلى مُمارسة تزيينية وجَوْفاء. إن هذا هو عصر المُختصرات الكبيرة. والحالة الوحيدة التي تُثير الانتباه، ولكن بسبب حجم الكتاب، هو عمل كينتِيليَان. فَفِي **مؤسسات الخَطابة** يُقدِم هذا على تنسيق التراث

(30) «تحيل مُوجد inventor على الإيجاد أي inventio وتحيل compositor على الترتيب compositio وتحيل actor ملقي الخطبة على actio كما ترادف rétor اليونانية الكلمة اللاتينية elocutio والكلمتان اليونانية واللاتينية مشتقتان من الكلام. ولهذا تدعو اللاتينية الخطيب بالفصيح. أي متمكناً من صناعة تقوم على الكلمة لا على إيجاد موضوعات الخطابة أو ترتيبها أو إلقائها».

(31) Cicéron, *De L'Orateur*, Livre Deuxième, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 54.

الخَطابي. إنه يفعل ذلك بدون تجديد ولا منظور خاص، الشيء الذي يجعل الانتقائية تظهر باعتبارها إحدى الصفَات الأساسية لمجموع عمله»[32].

3. من بلاغة المُحسّنات إلى الخطابة الجديدة

نقد بلاغة المُحسّنات. وبعد هذا فعلينا أن نُقرّر ما يلي. إن مبحث العِبارة قد استقام علماً مُستقلّاً هو بلاغة المُحسّنات. وعلى الرغم من أن تاريخ هذا الاستقلال قديم، فإن بيرلمان يُعيّن تاريخاً حديثاً لهذا الاستقلال. يقول بيرلمان في **الإمبرَاطُوريةِ الخَطابية**: «إن بيِير دُو لَا رَامِي [أو رَامُوس 1515 ـ 1572] الذي ينطلق من الثالوث الخَطابي، أي فن القول، يُحدّد النحو باعتباره فن الكلام السليم، أي الكلام بطريقة صائبة، والجدل باعتباره فن الاستدلال الجيد، والخَطابة باعتبارها فن القول الجميل أي الاستعمال الفصيح والمُزخرف للُّغة.

لقد زعم وهو يعتبر الجدل الفنَّ العام للابتكار والحكم على أي شيءٍ، أن لا وجود إلا لمنهج واحد وهو منهج أفلاطون وأرسطو [...] هذا المنهج موجودٌ عند فِيرجِيل وفي شِيشرُون وفي هُومِيرُوس وفي دِيمُوستِين، إننا نُصادفه عند الرياضيِّين وفي الفلسفة، وفي الأحكام وفي سُلوك الإنسان.

بهذه الروح، وبعد هذا الاختزال المُبرّر فلسفياً، نشر صديقُ بيتروس رامُوس، أومِيرو تَالُون في كُولونيَا سنة 1572، أول خَطابة مُنسَّقةٍ مقصورة على دراسة المُحسّنات[...] بهذه الطريقة تمّ تشيِيدُ الخَطابة [أو بالأحرى البلاغة] الكلاسيكية أي خَطابة المُحسّنات التي ساقَت بالتدريج إلى تفسُّخ الخَطابة وبالتالي إلى موتها»[33]. وبعد تَالُون فإن أحسن من اشتهر بالتأليف في مجال بلاغة المُحسّنات هو بيِير فُونطَانيي (1765 ـ 1844)[34] وهُوج بلِير (1718 ـ 1800)[35]، ومن المُعاصرين نجد جماعة لِييج groupe μ البلجيكية[36]. فعلى

(32) Manuel Maria Carilho, «Rhétorique héllestique et romain», in. Michel Meyer (dir.), *Histoitre de la rhétorique, des grecs à nos jours*, ed. Livre de Poche, Paris, 1999, p. 69.

(33) Chaim Perelman, *L'empire rhétorique*, éd. Vrin, Paris, 1977, pp. 17-18.

(34) Fontanier, Pierre, *Les figures du discours*, Flammarion, Paris, 1968.

(35) Hugh Blair, *Leçons de rhétorique et de belles lettres*, éd. Hachette, 2012.

(36) Groupe, *Rhétorique générale*, ed. Larousse, Paris, 1970.

الرغم من تسمية كتابها **بلاغة عامة** فإنها بلاغة مُحسّنات، التي كانت في خَطابة أرسطو مُجرّد إقليم صغير في إمبرَاطُورية مُترامية الأطراف. علينا أن نعترف أن بلاغة المُحسّنات هي بدورها اختزال لمبحث العِبارة الذي لم يكن يستقطب المُحسّنات وحدها، بل هُناك إلى جانبها مبحثان مُهمان، يتعلّق أولهما «بسلامة العِبارة» puritas[37]، والثاني هو «قابلية العِبارة لكي تُفهم» perspicuitas[38] وفي المرتبة الثالثة نجد «العِبارة المُزخرفة أو المُحسَّنة ornatus[39]».

وإذا كانت بلاغة المُحسّنات قد رسمت حُدود عملها ضمن أربعة مباحث كُبرى هي، مُحسّنات الألفاظ، أي كلّ المُقومات البديعية اللفظية، الجِناسية خاصة، ومُحسّنات المعنى، أي المُجاز المُرسل والكناية والاستعارة، ومُحسّنات التركيب، أي التقديم والتأخير والاعتراض والحذف والتوازي، ومُحسّنات الأفكار، أي التمثيل وكلّ صور المجاز العقلي، فإن جماعة لِييج قد حددت هي بدورها حدود عملها ضمن أربعة مباحث كبرى أيضاً هي نفسها بالتمام التي نلقاها في بلاغة المُحسّنات؛ ولقد استبدلت جماعة لِييج التسميات إيهاماً بأن الأمر يتعلّق بموضوع ومنهج جديدين. وهذه التقسيمات هي السابقة نفسها، ولقد تقنّعت بتسميات جديدة هي مِيتابلَازم (أي مُحسّنات الألفاظ) ومِيتَاسيمِيم (أي مُحسّنات المعنى) ومِيتَاتَاكس (أي مُحسّنات التركيب) ومِيتَالُوجِيزم (أي مُحسّنات الفكر). ويجسد هذا، في نظر جماعة لِييج، الوظيفة البلاغية، للُّغة. المُطابقة بين الوظيفية البلاغية المُحسّناتية والوظيفية اللعبية يعني قطع هذه لعلاقاتها التقليدية بالبلاغة الحِجاجية أو الخَطابة.

لقد وضع بيرلمان (رائد مدرسة بروكسيل) نصب عينيه نقض البلاغة المُحسّناتية في صيغتها المعروفة عند فونطانيي، إذ إن **بلاغة عامية** لجماعة مو لم تظهر إلا سنة 1970، أي بعد **المُصنّف** باثنتَي عشرة سنة. وبطبيعة الحال فإن جماعة لِييج هي التي سارعت إلى فتح النِقاش مع بلاغة الحِجاج لبيرلمَان. كان

(37) Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, t. 2, ed. Gredos, Madrid, 1968, p. 297, p. 17.

(38) Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, t. 2, p. 46.

(39) Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, t. 2, p. 50.

نقد بيرلمان لبلاغة المُحسّنات تمهيداً لطرح تصوّره الذي سماه **خطابة جديدة** أو **جدل جديد**. في حين أطلقت جماعة لِييج على مشروعها **بلاغة عامة**.

لماذا اخترنا الدخول إلى عالم الخطابة الجديدة البيرلمانية عبر بوابة بلاغة المُحسّنات؟ إن هذه تُمثّل المرحلة الأخيرة لتطوّر الخطابة حيث اختزلت في فرع واحد من فروعها الكُبرى، أقصد إلى العِبارة أو elocution التي كانت تؤلف، إلى جانب الإيجاد inventio والترتيب disposition، المباحث الكُبرى لفن الخَطابة. هذه الصيغة الأخيرة أي العِبارة تكاد تتطابق بالكامل مع بلاغة الشعر .«تُغطي الوظيفة الشعرية، جُزئياً على الأقل، ما كان أُمبرُودان يطلق عليه، من وجهة نظر نفسية، **الوظيفة اللعبية**. قد يكون من الأفضل تفادياً لأي التباس الحديث عن الوظيفة البلاغية»[40]. هُناك إذن نزاع حاد حول الصفة أو التسمية nouvelle rhétorique. إن بيرلمان، رائد مدرسة برُوكسيل يدّعيها لنفسه، كما تدّعيها جماعة لِييج لنفسها، أو بالأحرى كما ادّعاها لهم بول رِيكور في **الاستعارة الحية** إذ إنه هو الذي خصهم بتسمية بلاغة جديدة، دون أن يخص بها خطابة بيرلمان. إن الاتجاهين بلجيكيان. أحدهما يرابط في العاصمة برُوكسيل والآخر يتحصّن في لِييج. قد تكون المُنافسة بين المدينتين وراء هذا النزاع المحموم والخفي. لن نستغرب أن يعمد بيرلمان إلى نعت البلاغة المُحسّناتية، بأنها تُجفّف المُحسّنات، بعد انتزاعها من السياق الحِجَاجي، وتودعها في الصنافة النباتية المجففة[41]، وتنسب إليها صفة الشعرية بعد حرمانها من صفتها الحجاجية الأصلية.

المدرسة الأولى البيرلمانيَّة هي خَطابة، أي نظرية حِجَاجية تجد أصولها خاصة في الكتاب الأول من **خطابة** أرسطو، والمدرسة الثانية هي امتداد لبلاغة المُحسّنات كما نجدها في **مُحسّنات الخطاب** لفُونطَانيي، التي تضرب بجذورها في الكتاب الثالث من **خطابة** أرسطو. ولهذا فقد بادر بيرلمان إلى تصفية البلاغة المُحسّناتية.

على الرغم من أن دراسة المُحسّنات من وجهة نظر الإقناع الحجاجي عمل

---

(40) Rhétorique générale ed. Larousse, Paris, 1970, p. 18.

(41) *Traité de l'argumentation*, p. 231.

مشروع، فمن غير المَقبول استئثار أي علم بمجال من المجالات، والادّعاء أنه هو وحده صاحب الحق في تناول هذا الموضوع. من هُنا فإن الخطاب يُمكن تناوله من زوايا مُتعددة: لُغوية خالصة أو أُسلوبية أو حجاجية إلخ. لقد اعتدنا على النظر إلى المُحسّنات باعتبار آثارها الجمالية. وعلى الرغم من الاحتياطات الذي أعرب عنها بيرلمان في هذا المِضمار، فإنه كثيراً ما انزلق في خطابه وكأنه يشعرنا أن المُعالجة الوحيدة المشروعة للمُحسّنات هي المُقاربة الحجاجية. يقول بيرلمان:

«فلنتناول تحديد الوصف الحي hypotypose (demonstratio) كما نلقاه في كتاب **خطابة إلى إيرينيُوس** باعتباره مُحسّناً «يعرض الأشياء بطريقةٍ تبدو وكأنها تحدث أمام أنظارنا». إنها إذن طريقةٌ لوصف الأحداث تجعلها حاضرةً في وعينِا: هل يُمكننا إنكار دورها البارز بوصفه عامل إقناع؟ فإذا أهملنا هذا الدور الحِجَاجي للمُحسّنات، فإن دراستها ستظهر بسرعة بأنها ضياع للوقت، بحثٌ عن كلمات غريبة باعتبارها صيغاً مصنوعة»[42].

«ضياع للوقت»؟! هذا مُمكن بالنسبة لمن يتبنّى تحديداً ضيقاً جداً للحِجَاج. إن الجوانب الجمالية ينزلها بيرلمان في موقع مُتعارض تماماً مع الملامح الحِجاجية. بطبيعة الحال هو يُشدّد على تسييج مجال عمله، إلا أن العِبارة تخونه أحياناً، ويشي خطابه بازدراء عمل الباحث في الأُسلوبيات والشعريات، وبلاغة المُحسّنات، علماً بأن الشعر الخالص، وحتى في حال التعبير العاطفي الانفعالي لا يمكن تبرئته من المرامي الحجاجية، بل حتى حينما يقصد الشاعر إلى مُجرّد الإمتاع.

وعلى الرغم من هذا فإن بيرلمان، وهو مأخوذ بالغايات الحِجَاجية، لا يجد جريرة في أن يمد يده إلى قوائم المُحسّنات الأُسلوبية فينتقي منها ما يراه مُنسجماً مع أغراضه الحِجَاجية، فيدخلها في ذلك الإطار فتصبح أدوات حِجَاجية. وبطبيعة الحال يهمل المُحسّنات الأُخرى لأنها في نظرة لا تتماشى مع أغراضه الحجاجية. يقول بيرلمان:

«وبالنسبة إلينا نحن الذين نهتم أقلَّ اهتمامٍ بشرعية الطريقة الأدبية في التعبير

(42) *Traité de l'argumentation*, p. 226.

ونهتم بالأساس بتقنيات الخطاب الإقناعي، يبدو لنا مُهماً ليس دراسة مسألة المُحسّنات في مجموعها، وإنما بيان **كيف أن استعمال ومكامن بعض المُحسّنات المُحددة تفسَّرُ بالحاجات الحِجَاجية**»[43].

إن الباحث في الأُسلوبيات وبلاغة المُحسّنات لتنتابه الدهشة وهو يقرأ عِبارة بيرلمان:

«إن مُحسّناً عديم الأثر الحِجَاجي، سيسقط إلى مُستوى مُحسّن الأُسلوب»[44]. إن عِبارة «سيسقط» صريحة في هذا الازدراء للملامح الأُسلوبية للمُحسّنات. إلا أن الأخطر من كلّ هذا، هذه العِبارة لبيرلمان:

«فإذا كان المؤلفون الذين اهتموا بالمُحسّنات نزَّاعين إلى ألَّا يجدوا فيها غير جانبها الأُسلوبي، فإن ذلك يعود إذن، حسب رأينا، إلى أنه من اللحظة التي يُنتزع فيها المُحسّن من سياقه، ويُودَع في صنافة نَباتية، فإنه يُصبح بذلك مُدركاً بالضرورة من جانبه الأقل حِجَاجية»[45].

لقد تجاهل بيرلمان كَون أية معرفة علمية، وأية نظرية هي اختزالاً للموضوع. وإلا فماذا سنقول للعروضيين الذين يُجرّدون الشعر من المعنى فيستخلصون منه هياكل فارغة يُسمّونها بُحوراً ويقيمونها من أنواعها وأجناسها وتأليفاتها وتحوّلاتها علماً هو علم العروض. انظر أيضاً، في التراث الغربي، إلى النظام العروضي المقطوعاتي strophique هل سنحكم على عمل هؤلاء جميعاً بأنه مضيعة للوقت، لأنهم لم يُلغوا من حسابهم السياق فقط بل ألغوا المعنى نفسه؟ فإذا تضايق بيرلمان من اختزال الأُسلوبيين، وهُم ينتقون ملامح خاصة في المُحسّنات، فقد كان من الإنصاف أن يتبرّم من عمله هو أيضاً لأنه يُمارس اللعبة الاختزالية نفسها، ما دام يبطل كلّ العناصر المُكوّنة، ولا يحتفظ إلا بما له علاقة بالإقناع. أما كلامه عن «الصنافة النباتية» المُجفّفة، أي المُجرّدة من الحياة والمُنتزعة من سياقها الحي والأصيل، فهو نفسه يُجفّف هذه المُحسّنات ويودعها

(43) *Traité de l'argumentation*, p. 227.

(44) *Traité de l'argumentation*, p. 230.

(45) *Traité de l'argumentation*, p. 231.

في صنافته النباتية ويدير ظهره للسياق الذي اقتلعت منه، ثم يتفرغ لهذا الهيكل ويُباشر التحليل. السياق؟ نعم السياق! هُناك سياق شعري، كما أن هُناك سياقاً حجَاجياً. إن النص نفسه، بل المُقوَم نفسه يُمكنه أن يَحظى بهذين السياقين وبتلقّيين، أحدهما حِجَاجي والآخر شعري. قد يتلقى المخاطب نصاً حِجَاجياً لا يطلب منه إلا توفير المُتَعة الجَمَالية.

يبدو بيرلمان وكأنه يعتبر الصفة المُتأصلة في الخطاب هي كَونه حِجَاجياً، أما المُقومات التي تهتم بها بلاغة المُحسّنات فهي أُمور عرضية، وليست من الملامح المُميزة للخطاب أو لأجناس منه. الظاهر أنه ما كان ليخفى على جماعة لِييج هذا الوصف التنقيصي للمُقوّمات الشعرية أو المُحسّناتية. ولهذا نقرأ لهم فقرة مُثيرة وعميقة في تقديم **بلاغة عامة**: «إن أثر الوظيفة البلاغية هو تَشيِيئ اللغة. إننا نعرف أن التأثير في الآخر (الدعاية والوعظ والإغراء والإشهار، إلخ) لم يَتوقف أبداً عن التزود من مُستودع المُقوّمات «الشعرية»، ولا نتحدث هُنا عن أولئك الذين يستعملونها في الخطاب العلمي اختصاراً لعملية البرهنة. وفي ما يتعلّق بالكاتب، فإن اعتباره يستعمل المُحسّن قليل في حقه: إنه يعيش به. لا يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بزخرفة قولٍ ما، بل إنه يتعلّق بتمتيع اللغة بالوجود بدون ضمانة الأشياء: إن المُحسّن وحده، بمعناه العام الذي أعطيناه له هُنا، هو الكفيل بتمتيعه بهذا. ليست «البِنْيات الإضافية» إذن قيوداً خالصة، أو «عوائق»، حتى وإن كانت «لذيذة»، بل هي بالأحرى، الطريقة الوحيدة، لتحويل اللغة عن دورها الانتفاعي، الذي هو الشرط الأول للتحوّل إلى شعر»[46].

ورغم الحكم القاسي لبيرلمان على المُحسّنات التي اتهمها بالقصور في إحداث أثر حِجَاجي، فقد عمد إلى عملية تصفية قوائم المُحسّنات وانتقى منها تلك التي يعتبرها فعّالة لأداء الدور الحِجَاجي. وسعياً إلى هذا فقد أعدَّ ثلاث قوائم، واضعاً لكلّ واحدة منها اسماً خاصاً. يقول بيرلمان:

«ولأجل تمثيل طريقة مُعالجتنا، فإننا سنستعرض بعض **مُحسنات الاختيار والحُضور والتشارك**[47]. إن هذه المُصطلحات لا تُعيِّن الأجناس التي تعتبر بعض

(46) Groupe Mu, *Rhétorique générale*, ed. Larousse, Paris, 1970, p. 27.

(47) التشديد من عندي.

المُحسّنات التقليدية أنواعاً منها. إنها تدل فقط على أن أثرَ، أو أحد آثار بعض المُحسّنات، يكمن خلال تقديم المُعطيات، في اقتراح اختيار، أو زيادة حُضور أو تحقيق تشارك مع المُستمع.

1. التحديد الخطابي **oratoire** هو أحد مُحسّنات الاختيار، لأنه يستعمل بنية التحديد، ليس لأجل تقديم معنى كلمةٍ، بل لأجل الوضع في الواجهة بعض مظاهر واقعةٍ ما مُعرضة لكي تظل في هامش الوعي»[48].

«2. مُحسّنات الحُضور لها أثر الاستحضار في الوعي موضوعَ الخطاب. إن أول هذه المُحسّنات هو المُحاكيات الطبيعية onomatopie [...] ومن بين المُحسّنات التي تبعث الزيادة في إحساس الحُضور، فإن أبسطها ترتبط **بالتكرار** الذي يتمتع بأهمية في الحِجَاج، في حين أننا في البرهنة وفي الاستدلال العلمي عامةً، لا يُساهم بشيء [...] ومما هو أقرب مع ذلك من مُحسّنات الحُضور نجد التكرار المُتصل»[49].

3. وأخيراً مُحسّنات التشارك التي يُحدّدها بيرلمان بعِبارته: «مُحسّنات التشارك هي تلك التي تسعَى، باعتماد مُقوّمات أدبية، إلى خلق أو تأكيد التشارك مع المُستمع. هذا التآلف هو في الغالب حاصلٌ بفضل الإحالات الثقافية، وتقليدٍ ما وماضٍ مُشترك [...] هذا الشيء يُمكن أن يكون حدثاً من الماضي أو عادةً أو واقعة ثقافيةً، تعتبر معرفتها مقصورةً على أعضاء المجموعة التي يلتمس الخطيب إقامة علاقةِ تآلفٍ معها»[50].

وعلى سبيل الخُلاصة يقول بيرلمان: «إن هذه التوضيحات حول دور بعض المُحسّنات في تقديم المُعطيات، تكفي، حسب رأينا، لبيان كيف نستطيع أن نربط آثارها بعوامل عامة للإقناع. إن تحليلنا للمُحسّنات هو إذن خاضع لتحليل أول للحِجَاج. قد نستطيع الاعتراض بأننا بهذا التصوّر لن نستطيع الإمساك أبداً بما يعتبره البعض جوهرياً في دراسة المُحسّنات»[51].

---

(48) *Traité de l’argumentation*, p. 232-233.

(49) *Traité de l’argumentation*, p. 235-237.

(50) *Traité de l’argumentation*, p. 239.

(51) *Traité de l’argumentation*, p. 241.

ترديد الكلام نفسه الذي يعتبر مُعالجة الأُسلوبيين من قَبيل الاهتمام بأشياء غير تمييزية في المُحسّنات أو أشياء هامشية وثانوية وعرضية. وهذا يندّ عن جادة الصواب العلمي الذي يرى أن هذا الجنس من المُمارسات اللغوية يبيح لكلّ تخصّص أن ينتقي منها ما يراه مُناسباً للنظرية التي اختارها. فهل نستطيع الادعاء بأن عالم النحو لم يراع في تقعيده للُّغة إلّا الملامح العرضية؟ ومع هذا فإن هذه المُقاربة ليست جديدة بالكامل، ولا مُنسجمة. إن مسألة الحُضور موضع مُشترك بين كل البلاغيين بدءاً من أرسطو الذي نوّه بالاستعارة، «لأن الأشياء تصور فيها على أنها حية»[52] أو «تضع تحت الأعين»[53] أو «تسترعي النظر»[54]. أما مُحسّنات التشارك فهي شديدة الصلة بالأبحاث المُتعلّقة بالإيتُوس، أو كسب ثقة المُستمع، أو بعث احساس التشارك كما عند بيرلمان. مبحث الإيتُوس استفاض فيه البلاغيون القُدماء وأهمله بيرلمان بدعوى انتسابه إلى السيكولوجيا وهو يعود إليه هُنا لتناوله مُقسطاً، وبتطويع لأحد المُحسّنات البلاغية.

لم يكن تشييد بيرلمان لخطابته الجديدة على أنقاض بلاغة المُحسّنات المصدر النقدي الوحيد لذلك الفعل الثوري، بل لقد كان نقده للنظرية القانونية مصدراً ثانياً أساسياً لذلك العمل الجديد الذي أنجزه. يقول في **المنطق القانوني، الخطابة الجديدة**:

«لقد كان للتصور الوضعي نتيجة لا يُمكن تفاديها، وهي تتمثّل في قصر دور المنطق والمناهج العلمية والعقل على مشاكل المعرفةِ النظريةِ الخالصةِ، مع إنكار إمكانية استخدام عمليٍّ للعقل. بهذا يُعارض هذا التصور الوضعي التقليد الأرسطي الذي يُجِيزُ تطبيق عقل عملي على كلّ مجالات الفعل، بِدءاً من الأخلاق حتى السياسة، ويُزكي الفلسفة باعتبارها بحثاً عن السَّداد»[55].

ومع غياب وسائل تقنية تستجيب لشروط مُعالجة المشكلات العملية لحياة

---

(52) **الخطابة**، ص.ص. 224-225.

(53) *Retórica*, p. 359.

(54) *Retórica*, p. 538.

(55) Charles Perelman, *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, ed. Dalloz, Paris, 1999, p. 100.

الإنسان لا مفرّ من التماس اتفاقات بين الناس في كلّ الأُمور الخلافية التي تولد النزاع. «في هذه الحالة نلجأ إلى الاستدلالات الجدلية والخطابية التي تفرض نفسها، وهي الاستدلالات التي تسعى إلى تحقيق اتّفاق بصدد القِيَم وتطبيقها حينما تكون هذه موضوع خلاف.

إننا نُشاهد بهذا ظهور الخاصية المركزية لمفهوم **الاتفاق** الذي تعرّض للإهمال في الفلسفات العقلانية أو الوضعية، حيث ينصب الاهتمام على **صدق** قضية ما، ويكون زائداً حينما يُثبَتُ الصدق باللجوء إلى الحدس أو إلى البرهان. إلا أن مفهوم الاتفاق يُصبح مركزياً حينما تكون وسائل البرهنة غائبة أو غير كافية، وعلى الخُصوص حينما لا يكون موضوع المُجادلة صدقَ قضيةٍ ما، ولكن قيمة قرار ما، أو اختيار أو فعلٍ، باعتبارها عادلاً أو مُنصفاً أو معقولاً أو مُلائماً أو مُناسباً أو مُشرِّفاً أو مُتفقاً مع الحق. كيف نكسب اتفاق الآخر، والاتفاق الذاتي في تشاور حميمي؟ ذلك ما درسناه في **المُصنَّف في الحِجاج**، الذي سمّيناه هو أيضاً «الخطابة الجديدة»[56].

هذا هو إذن المهد الذي نشأت فيه الخَطابة الجديدة، التي تستقل طريقاً موازياً للمنطق التقليدي ولأدوات البرهنة التجريبية. «إن صياغة خطابة مبنية بهذا الشكل، تتمتع بأهمية فلسفية لا تُعوَّض لأنها... توفِّرُ معداتٍ تكميليةً للمنطق التقليدي، الذي هو تقنية للبرهنة أو الاستدلال الضروري بالاتفاق مع قواعد الاستنباط أو الاستقراء [...]. إن هذا لن يسمح للإنسان بالبرهنة والاستدلال على اعتقاداته فقط، وإنما سيسمح أيضاً بتبرير قراراته واختياراته. وبهذا فإن الخَطابة الجديدة لا غنى عنها، حينما تصوغ منطقاً لأحكام القيمة، لتحليل الاستدلال العملي»[57].

الخَطابة الجديدة تهتم إذن بموضوع يستعصي على مُعالجة المنطق التقليدي والعلم. إنها تهتم بالاستدلال على ما يأخذ به الإنسان من اعتقادات وعلى اختياراته وقراراته العملية. وهذه أُمور لا تعني المنطق الصوري إطلاقاً. إذ الأمر

(56) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, pp. 102-103.

(57) Chaim Perelman, «La naturaleza de la nueva retorica», *Encyclopedia Britanica CD, 99, Multimedia Edition*, Traduccion, y adaptacion de Analia Reale.

يتعلّق بالقِيَم والاختيارات الإنسانية؛ فلأجل تحليل هذه الأُمور من الضروري توسيع المنطق لكي يشمل هذه الأُمور، وهذا المنطق المؤهل لهذه المُهمة هو الخَطابة الجديدة، باعتبارها النظرية الحِجَاجية؛ والواقع أن بيرلمان يصل الحبل المُتقطع، لأن هذا المجال سبق لأرسطو أن أفاض في مُعالجته في كثير من أعماله، خاصة، في **الطُّوبِيقَا**، و**تفنيد السفسطة**، و**الخَطابة**. بل يُمكن القول أيضاً إن **أخلاق نيكوماخ** تُعالج الموضوع نفسه. إن عمله في الخَطابة الجديدة هو تركيب مُكثّف ومُنسّق لكل هذه الأعمال. وحرصاً على بلورة نظرية مُنسجمة فقد عمد إلى بتر أطراف من خطابة أرسطو. وهكذا يمكن القول بشيء من التعميم، إنه إذا كانت الخَطابة عند أرسطو تستقل طريقاً موازية للجدل، فإن الخَطابة الجديدة عند بيرلمان، وهي تستوعب الجدل، تستقل طريقاً موازيةً للمنطق الصوري.

وبهذا فقد عمد شاييم بيرلمان إلى الخَطابة القديمة فاستغنى عن ركني الإيتُوس ethos أو الطبائع والباتُوس pathos أو الأهواء، ولم يحتفظ إلَّا باللوغُوس logos. يقول بيرلمان:

«ولنُلاحظ أن الأهواء، باعتبارها عائقاً، لا ينبغي خلطها مع الأهواء التي تستعمل كدعامةٍ لحِجَاجٍ وضعي، والتي تُمَيَّزُ عادةً بمُصطلح أقلَّ قدحيةً، من قبيل **قيمة**، مثلاً»[58].

أعتقد أن الاستغناء عن هذين البُعدين يقف وراءه التقرب أكثر من المُستمع الكَوني، ومن الجدل، الشيء الذي سهّل عليه عملية إقامة وحدة اندماجية بين الجدل والخَطابة. وبعد تردّد في التسمية، أيُطلق عليها الخطابة الجديدة أم الجدل الجديد؟ حُسِم الاختيار لصالح التسمية الأُولى. وهذا التقرّب من الجدل دفعه إلى الاستغناء عن مباحث الإيتوس والباتوس، وهُما عمودا الخَطابة وعليهما تقوم. لم تعد الخَطابة هُنا هي خَطابة العوام فقط، والخَطابة الشفوية الحشودية في الساحات العُمومية؛ إنها بالإضافة إلى ذلك هي خَطابة الخطاب القانوني والفلسفي واللاهوتي والأدبي إلخ. هذا كلّه يُقرّب الخطابة من الجدل.

---

(58) Olivier Reboul, *La rhétorique*, p. 7.
Traité de l'argumentation, p. 630.

وأقصد ثانياً إلى العِبارة أو البُعد الجمالي الذي تواضع البلاغيون على تسميته المُحسّنات. إن بيرلمان ينفر نفوراً شديداً من اعتبار الخطاب بريئاً من الأغراض الحِجَاجية. فمن بين المباحث الخمسة، أي الإيجاد والترتيب والعِبارة والإلقاء والتذكّر، لم يحتفظ إلا بالأول. وهذا المبحث الأول الذي يتألف في صيغته الأرسطية من عناصر حِجَاجية مُتفرعة إلى حجج اللُّوغُوس والإيتُوس والبَاتُوس، لم يحتفظ منه إلا بالأول، أي اللُّوغُوس. وهذا بدوره لم يطهره من كلّ العوامل المُحسّناتية فقط، وهي تنتمي إلى اللوغوس، بل طهّره أيضاً من ترتيب الخطاب وهو أيضاً لُوغُوس. بل إن الإيتُوس والبَاتُوس قد ربطهما أرسطو في خطابته باللُّوغوس وهما اللذان استغنى عنهما بيرلمان. بهذا نُدرك ذلك العدد الكبير من الأعضاء التي تمّ بترها من الخَطابة الأرسطية. حدث كلّ ذلك حرصاً على انسجام النظرية. ولقد حصل ذلك، ولكن بأي ثمن؟ لقد حصل ذلك بتضحيات جسيمة. لقد ضحى بيرلمان على مذبح الانسجام النظري الخطابي بالإيتُوس والبَاتُوس والطبائع بحسب الأعمار والجاه والمواضع الخاصة والأسلوب أو العِبارة وبناء الخطبة.

ولهذا فحينما أثار بيرلمان موضوع ترتيب الخطاب وهو جُزء هام من الكتاب الثالث في **خَطابة** أرسطو قال: «ففي حدود ما تكون غاية الخطاب هي إقناع مُستمع ما، فإن ترتيب الحجج سيتم تطويعه لهذه الغاية: ينبغي لكلّ حجة أن تستعمل في اللحظة التي ستُحدِث فيها تأثيراً أقوى. وبما أن ما يقنع مُستمعاً ما لا يقنع مُستمعاً آخر، فإن جهد التطويع مُتغير باستمرار»[59].

بطبيعة الحال، مُقابل هذا قام بيرلمان بتطعيم اللُّوغُوس وتوسيعه بمواد مجلوبة من مباحث الجدل التي فصل فيها أرسطو القولَ في كتاب **الطُّوبِيقَا**. بمعنى أن هُناك عملية اختزالية لمبحث الإيجاد نفسه عَبر إبطال العناصر العاطفية الإيتُوسيَّة والبَاتُوسِيَّة، التي تُشكّل طرفاً ضمن مبحث الإيجاد، وتوسيع عَبر ضم مباحث الجدل المجلوبة من الطُّوبِيقَا إلى الخطابة، بل وجلب عناصر من المنطق الصوري الذي اعتمده في الحجج التي وضع لها تسمية «الحجج شبه المنطقية». وبهذا جاز لبيرلمان أن يدعو هذه الخَطابة **الجَدَل الجديد** أو **الخطابة الجديدة** **nouvelle**

(59) *L'empire rhétorique*, ed. Vrin pp. 163-164.

rhétorique وهي تفريع عُنوان هذا **المُصنف** الذي نُقدّمه. وكذلك وصف بُول رِيكُور في **الاستعارة الحية**[60] بلاغة جماعة لِييج بالبلاغة الجديدة **nouvelle rhétorique** في فصل خاص بهذه البلاغة المُحسّناتية. نحن شهود ههنا على بلاغتين جديدتين، أو بالأحرى خَطابة جديدة (مدرسة بيرلمان ـ بروكسيل) وبلاغة جديدة (مدرسة جماعة مُو. مدرسة لييج). الأُولى تعيد صياغة الكتاب الأول ذي الطابع الحجاجي من **خطابة** أرسطو والثانية تُعيد صياغة الكتاب الثالث منه.

هذا بيان صريح باستبعاد الأبحاث الإيتُوسية والبَاتُوسية كما استبعد بحث الأُسلوب أو المُحسّنات، بل ومباحث الترتيب والعناصر المُصاحبة. ما يهدف إليه هو ضرب من منطق الحِجَاج. إنه يحاول ان يجعل من الحجاج نظير المنطق. هذا هو عمل بيرلمان.

لقد لاحظ البلاغي الفرنسي كرِيستيَان بلانتَان إقصاء مبحث الأهواء في النظرية البيرلمانية، واعتبر ذلك عيباً من عيوبها، إذ الخطابة لا تقوم، في رأيه، بدون أهواء المُتلقّي والمظهر الأخلافي للخطيب. يقول بلانتَان: «إن موضوع الانفعالات لم يظهر إلَّا مؤخراً في نظريات الحِجَاج المُعاصرة. إن **المُصنَّف في الحِجاج** لبيرلمان وأولبرخت تيتكا يكتفي بالمُعارضة على الطريقة الكلاسيكية بين العقل وبين الأهواء. ففي الفهرس نلحظ أنّ الإحالة الوحيدة على الإيتُوس عِبارة عن إشارة إلى واحد من تحديدات القُدماء؛ كما لا يخصّ بالذكر لا الانفعال ولا البَاتُوس. إلا أننا نلحظ عنده الأهواء المُحدّدة بشكل مُنسقٍ باعتبارها عناصر لاعقلية، وعوائق في وجه العقل، إن الخطاب الأهوائي هو خطاب مُغيَّرٌ، أي مُتدنٍّ (1958/ 1970: 606). إن الاستشهاد الآتي يبدو مُعبِّراً عن حكم مُسبق أكثر مما هو لُغزي، يعترف مع ذلك بدور أشد إيجابيةً للأهواء. «ولنلحظ أن الأهواء، باعتبارها عائقاً، لا ينبغي خلطها مع الأهواء التي تستعمل كدعامةٍ لحِجَاجٍ فعلي، والتي تُمَيَّزُ عادةً بمُصطلح أقل قدحيةً، من قَبيل **قيمة**، مثلاً 1958/ 1970: 630»[61] ولم يكن كرِيستيَان بلَانتَان هو الوحيد الذي سجّل

(60) بُولْ رِيكُورْ، **الاستعارة الحية**، ترجمة محمد الولي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص236.

(61) In. *Aristoteles. Retorica, pasiones y persuasion*, p. 50.

هذا التغييب للعناصر الإيتوسية والباتوسية في خطابة بيرلمان فهذا أُولِيفيي روبُول يؤكد الشيء نفسه: «وفي الواقع فإذا كان المُصنف في الحِجَاج قد حلَّلَ بشكل مُمتاز استراتيجيات الحِجَاج، فإنه لم يلتفت إلى المظاهر العاطفية للخطابة، أي الإمتاع والتحريك، والفتنة والانفعال، وهي كلّها عناصر جوهرية للإقناع»(62).

4. توسع الخطابة الجديدة البيرلمانية

وبقدر اختزال بيرلمان الشديد للخَطابة فقد وسعها من جهات عديدة. أولاً، لم يعد ملتزماً بذلك التميز الشهير منذ أرسطو إلى اليوم بين الخطابة والجدل. إن بيرلمان يجعل منهما معاً مجالاً واحداً بل نظرية واحدة، يدعوها الخطابة الجديدة أو الجدل الجديد. ويؤكد في مقالة عن بيِير دُو لا رَامِي: «الخطابة الجديدة التي تستوعب **الطُّوبِيقا والخَطابة** تُغطي كلّ ما يفلت للمنطق الصوري في مجال الاستدلال»(63).

يذهب الباحث الإسباني مانويل آتِيِنثَا إلى أن بيرلمان «اختار تسمية الخَطابة لنظريته بدل الجدل، بسبب الأهمّية التي يخصّ بها مفهوم المُستمع، الذي هو حقاً المفهوم المركزي لنظريته، وبسبب كون الجدل يبدو له مُصطلحاً أشد التباساً، إذ إنه قد استُعمِلَ على امتداد التاريخ بمعان مُتعدّدة: فبالنسبة إلى الرواقيين ومؤلفي العُصور الوسطى قد كان مُرادفاً للمنطق، وبالنسبة إلى هيغل ـ وماركس ـ فقد كان له، كما هو معروف، معنى مُختلف تماماً»(64).

وإذا كانت الخَطابة الأرسطية خَطابة جُموع وشفوية في المقامات الثلاثة السالفة الذكر فإن خَطابة بيرلمان «تعنى بكل أنواع المُستمعين سواء أتعلق الأمر بحشد مجتمع في ساحة عُمومية أم باجتماع مُختصين، أم بشخص واحد أم بكل الإنسانية؛ إنها تعنى أيضاً بالحجج التي يوجهها المرء إلى نفسه، خلال حديث نفسي»(65).

(62) Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, ed. puf, Paris, 1991, p. 98.

(63) C. Perelman, «Pierre de La Ramée et le déclin de la rhétorique», in. *Argumentation*, Volume 5, n. 4, Novembre, 1991, p. 355.

(64) Manuel Atienza, *Las razones de derecho. Teorías de la argumentacion Jurídica*, ed. Universidad nacional autonoma de Mexico, Mexico, 2005, p. 48.

(65) *L'empire rhétorique*, p. 19.

ويقول في **المُصنف**: «ينبغي للمناطقة أن يستكملوا نظرية البرهنة التي خلصوا إليها [...] بنظرية في الحِجاج. إننا نسعى إلى بنائها عبر تحليل وسائل البرهنة التي تستخدمها العلوم الإنسانية والقانون والفلسفة؛ إننا سندرس الحجاجات التي يعرضها الإشهاريون في صُحفهم، والسياسيون في خُطبهم والمُحامون في منابرهم والقضاة في جلساتهم والفلاسفة في مُصنفاتهم.

إن حقل دراساتنا، وهو حقل شاسع، قد ظلَّ عبارة عن أحراشٍ خلال قرونٍ. إننا نأمُلُ أن تحفِّز نتائجنا الأُولى باحثين آخرين لإتمامها وتدقيقها»[66].

وكأني ببيرلمان يعود إلى ذلك التصور الأفلاطوني المعروض في **فِيدر** والذي بشَّر بخَطابة ذات سحنة جدلية أو فلسفية، «يُمكن أن تنال رضا الآلهة»[67]. يُمكن أن نلمس المدى الذي يصل إليه هذا التوسيع للخَطابة من خلال العِبارة التالية:

«إننا لا نعتقد، عكس ما ذهب إليه أفلاطُون وأرِسطُو وكِينتِليان وهُم يُحاولون أن يعثروا في الخَطابة على استدلالات على شاكلة استدلالات المنطق، أن الخَطابة هي مجرد شيء زائد وأقل يقينية، وأنها لا تتوجّه إلَّا إلى السّذج والجَهَلة. إن هُناك مجالات هي مجالات الحِجَاج الدِّيني، والحجاج التربوي والأخلاقي والفني والفلسفي والقانوني، حيث الحِجَاج هو بالضرورة خَطابي. إن الاستدلالات الصائبة في المنطق الصوري لا يُمكن تطبيقها في المجالات التي لا تتعلّق بالأحكام الصورية الخالصة ولا بالقضايا ذات مُحتوى يُمكن الحسم فيه باللجوء إلى التجربة»[68]. بل إن بيرلمان يؤكد أن مجال الحجاج يتخطى هذه الحدود التي رسمها في النصّ السابق حيث حصره في مجالات الدِّين والتربية والأخلاق والفن والفلسفة والقانون. يقول: «إن الحياة اليومية والعائلية والسياسية توفّر لنا كماً هائلاً من أمثلة الحِجَاج الخَطابي. إن أهمّية هذه الأمثلة المُنتمية إلى الحياة اليومية تكمن في التقارب الذي تسمح به مع الأمثلة التي يوفّرها الحِجَاج

(66) *Traité de l'argumentation*, p. 13.

(67) Platon, *Phèdre*, ed. Flammarion,Paris, 1997, p. 175.

(68) *Rhétoriques*, p. 99.

الأكثر سُموّاً عند الفلاسفة والقانونيين»[69]. ويعود بيرلمان إلى تدقيق الدائرة التي تشتغل فيها خَطابته الجديدة: «إن الخَطابة كما نتصوّرها تهتم بدراسة الحجج التي تستعمل في حديث ذاتي، كما تهتم بتلك التي تستعمل في كتاب يفترض فيه أنه يتوجّه إلى الإنسانية جمعاء. إن هاتين الحالتين الأخيرتين هُما ما يُمثّل أهمية قُصوى بالنسبة إلى الفلسفة. إن خَطابة القُدماء لا تُمثّل، في هذا التصوّر إلا نوعاً خاصاً من هذا الجنس الذي يشمل دراسة مجموع الأدوات الحِجَاجية المُستهدفة للإقناع»[70].

5. الخطابة الجديدة، تحديد عام

وبعد هذا، فما هو تعريف الخَطابة عند بيرلمان؟ إنها «دراسة الأدوات الخطابية التي تسمح **ببعث أو زيادةِ استمالةِ الأذهان إلى الدعاوى التي تُقدَّم للمُوافقة عليها**»[71]. هذا التحديد ينبغي إكماله بمُلاحظاتٍ أربعٍ تسمح بتدقيق مُحتواه.

«المُلاحظة الأُولى هي أن **الخطابة تلتمس الإقناع بواسطة الخطاب**. وحينما نعمد إلى التجربة لكسب الاستمالة إلى إثبات ما، لا يتعلّق الأمر حينئذ بالخَطابة [...]

المُلاحظة الثانية تتعلّق **بالبرهنة وعلاقات المنطق الصوري والخَطابة**. إن الدليل البرهاني، أي ذلك الذي حلّله المنطق الصوري، يتعدّى الإقناع persuasion إلى إحداث الاقتناع conviction، شريطة التسليم بصدق المُقدّمات التي ينطلق منها»[72].

المُلاحظة الثالثة هي أن الاستمالة **إلى دعوى ما، يُمكن أن تكون مُتفاوتة الشدة**، وهذا أمر أساسي حينما يتعلق الأمر بالقيم لا بالحقائق [...].

المُلاحظة الرابعة التي تُميّز الخطابة عن المنطق الصوري، بل وعن العلوم

---

(69) *Rhétoriques*, p. 99.

(70) *Rhétoriques*, p. 317.

(71) *Traité de l'argumentation,* p. 5.

(72) Charles Perelman, *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, Editions Dalloz, Paris, 1999, pp. 105-106.

الوضعية، هي أنها **لا تلتمس الصدق بقدر التماسها الاستمالة.** إن الحقائق غير مُشخَّصة، وكَوننا نعترف بها، أو لا، لا يُغير شيئاً في وضعها. إلا أن الاستمالة هي دوماً استمالة ذهن أو عدة أذهان يُتوجَّه إليها، أي المُستمع»[73]. هي هذه أربعة عناصر لتدقيق الخطابة: الخطاب والإقناع والتفاوت والاستمالة.

1.5. دور المُستمع في النظرية الخطابية

يحتل المستمع في النظرية الخَطابية البيرلمانية والأرسطية أهمّ موقع. ففي النهاية الإقناع هو إقناع شخص ما، ولا وجود لإقناع بدون هذا الطرف. كما أن عدم تخصيص هذا الطرف بالعناية اللازمة سيجعل العملية الحِجاجية تتهاوى. بل إن الحقائق نفسها في الحِجَاج لا تكتسب الأهمية إلَّا باعتراف المُستمع. وقد لا يلتفت المُتلقّي إلى الحقائق العلمية ولا يخصها بأي تقدير، ويتشبث بدل ذلك ببعض الأوهام التي يجعلها فوق الحقائق. في هذه الحالة على الخطيب أن يحسب ألف حساب لما يعتقده المُخاطَب قبل أن يُحاول مواجهته بالحقائق التي لا يعترف بها.

يقول أرسطو: «بما أن الكلام يقوم على علاقة مُزدوجة...، إحداهما مع المُستمعين الذين يفيدهم معنى ما، والأُخرى مع الأشياء، التي يسعى المُتحدّث بصددها إلى توصيل إقناع ما، فالنتيجة هي أنه في ما يتعلّق بالعلاقات مع المُستمعين تنشأ الشعرية والخَطابة (...) وفيما يتعلّق بعلاقة الكلام بالأشياء، فإن الفيلسوف على وجه الخصوص يحرص على تفنيد الباطل والبرهنة على ما هو صادق»[74].

هذا النصّ بالغ الأهمّية لأنه يقترح تصنيفاً لأجناس الخطاب بالاعتماد على الأطراف التي يقوم عليها التواصل. هُناك إذن، الكلام والمُستمعون والأشياء. إن الخَطابة والشعر ينشآن عن علاقة الكلام بالمُستمعين؛ وفي ما يعود إلى علاقة الكلام بالأشياء، فمن اختصاص الفيلسوف تفنيد الكلام الباطل والبرهنة على صدقه.

---

(73) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, pp. 106-107.

(74) in. Quintin Racionero, in. Aristoteles, *Retórica*, p. 37.

إلا أن المُستمعين هُم بدورهم أنواع. وعلى أساس أنواع المُستمعين أقام أرسطو صنافته لأجناس الخَطابة. أجناس «الخَطابة ثلاثة، وثلاثة هي أنواع السامعين، لأن الخطاب يتألف من ثلاثة عناصر: المُتحدّث، وموضوع الحديث، وذلك الذي يوجّه إليه الخطاب؛ إلا أن الغاية المقصودة تتعلّق بهذا الأخير، أي بالسامع. والسامع هو بالضرورة إما مُتفرج، أو يصدر حُكماً؛ وفي هذه الحالة الأخيرة، فإنه يحكم إما على الأحداث الماضية، أو على الأحداث المُستقبلة»(75).

المُستمع هو الفكرة المركزية التي أقام عليها أرسطو صرحه لفن الخَطابة. وعليه اعتمد لإقامة أجناس الخَطابة. المُستمع إما مُتفرج، كما في الخَطابة الاحتفالية، وإما أنه يصدر حُكماً على ما مضى كما في الخطابة القضائية، وإما أنه يصدر حُكماً على الأحداث المُستقبلة كما هو الأمر في الخطابة الاستشارية. يقول بيرلمان وهو يحذو حذو أرسطو:

«بما أن الحِجاج الخطابي يهدف إلى الاستمالة، فإنه يخضع بشكل أساسي للمُستمع الذي يتوجّه إليه، إذ إن ما يكون مقبولاً لمُستمع ما، لا يكون كذلك بالنسبة إلى مُستمع آخر؛ وهذا لا يتعلّق فقط بمُقدمات الاستدلال، ولكنه يتعلّق أيضاً بكلّ حلقة من حلقات هذا الاستدلال، ويتعلّق في النهاية بالحُكم نفسه على الحِجَاج في جُملته»(76).

«بما أن الغاية من الحِجَاج هي إثارة مُستمع ما واستمالته نحو الدعاوى المُراد تزكيتها، أو زيادة تلك التزكية، وليس استنباط النتائج من بعض المُقدمات، فإنها لا تدور أبداً في فراغ. إنها تقتضي تماسّاً فكرياً بين الخطيب والمُستمع: ينبغي لخطاب ما أن يكون مسموعاً ولكتاب ما أن يكون مقروءاً، إذ بدون هذا يغدو تأثيرهما صفراً»(77).

من هو هذا المُستمع الذي تستهدفه الخطابة؟ إن المُستمع لا يتكوّن

(75) *Retórica*, p. 193.

(76) *Rhétoriques*, p. 80.

(77) *L’empire rhétorique*, p. 23.

بالضرورة من أولئك الذين يقصد إليهم بالخطاب. خُذ مِثالاً من الخطب البرلمانية. من هو المخاطب؟ هل هو المُعارضة أو الأنصار أو الحُكومة أو الشعب؟ نحن نقرأ اليوم هُومِيرُوس دون أن تكون في نيته أننا سنكون مُخاطَبيه. ونقرأ للصعاليك دون أن يكون في نيّتهم أننا سنكون مُخاطبيهم. إن اللعبة معقّدة وليس هُناك اتفاق بين نية الخطيب ونية المُتلّقي. فكم مرة أدرنا ظهرنا لمن يتوجّه إلينا بالخطاب. وكم مرة اقتحمنا فضاء لكي نسمع خطاباً لا يكون موجّهاً إلينا. وحسب بيرلمان، «إذا كنا نُريد تحديد المُستمع بكيفية مُفيدة لتطوير نظرية الحِجَاج ينبغي أن نتصوره باعتباره مجموع أولئك الذين يُريد الخطيب أن يؤثر فيهم بحجاجه»(78). والواقع أن هذا التحديد تبسيطي للغاية، إذ ليس الخطيب وحده من يُعيّن مُستمعه المقصود دائماً. بل كثيراً ما كان المُخاطَبُ من يضع نفسه في دائرة المُستمِع، رغم إرادة الخطيب. على هذا الأساس فإن الخطيب نفسه يتحدّد بإرادة المُستمع، لا العكس. فلنتذكر قصة الراعي الذي لم تتيسّر له حُظوظ اعتلاء مقعد في القسم، كيف أنه كان يقف مُختفياً عن أنظار المدرّس وراء النافذة للاستفادة من الدروس التي كان يلقيها. ولقد تبيَّن في الأخير أن هذا التلميذ الافتراضي كان أنجبَ من أولئك الذي يُتابعون دروسهم داخل القسم. أليس المُستمع من قد يُعيِّن نفسه كمُستمع؛ ونتيجة ذلك، أليس هذا المُستمع الافتراضي من قد يُحدّد هُوية الخطيب.

من هو هذا المجموع من المُستمعين؟ إنه بالغ التغير، ويُمكن أن يمتد من الخطيب نفسه، كما هو الأمر في التشاور الذاتي حينما يتعلّق الأمر باتخاذ قرار في موقف حرجٍ، إلى الإنسانية كلّها، على الأقل الأكفّاء منها والعقلاء، والذين أصفهم بالمُستمع الكَوني، مُروراً بأنواع غير محدودة من المُستمعين المخصوصين.

إن التمييز بين الخطابات المُتوجهة إلى بعض الناس والخطابات المُتوجهة إلى كلّ الناس يسمح بالفهم الجيد لما يُعارض بين الخطاب الإقناعي persuasif والخطاب الاقتناعي. «إن الحجج المُستعملة في هذه الحالة الأخيرة هي التي

(78) *L'empire rhétorique*, p. 27.

حللها أرسطو في **الطُّوبِيقَا** حيث لا يصرَّح بمفهوم المُستمع، إذ يتعلّق الأمر باستدلالات جدلية يُمكن استخدامها في أية مُجادلة، ومع أي مُخاطب، وحيث لا مجال لتطويع الخطاب لخُصوصيات هذا المُستمع أو ذاك»[79].

2.5. العناصر المُشتركة بين الخطيب والمُستمع

أ. هذا التواصل بين الأذهان يتطلّب لُغة مُشتركة تكون مفهومة من الطرفين المُتخاطبين. إن هذا لا يطرح مُشكلاً بالنسبة للمُتخاطبين الذين يمتلكون التكوين نفسه والعمل نفسه، أو حينما نتواصل بصدد مُحتويات بعيدة عن التخصص. إلَّا أنه حينما يتوجّه الخطيب إلى شخص غير مُختص، وحينما نسعى إلى كسب استمالة المُخاطب بشأن أُمور تقنية تظهر صُعوبة تلاؤم الخطيب مع المُستمع.

ب. إلَّا أن هذه العلاقة بين الأذهان تتخطَّى هذا، إلى معرفة الدعاوى التي يسلم بها المُخاطَب ودرجة هذا التسليم لأن هذه هي التي توفّر نقطة انطلاق الحِجَاج. «إن ربط الحِجَاج بمُقدّمات لا تتمتع إلا بِقَبول ضعيف، تكون نتائجه كارثية، كما هو شأن تعليق لوحة ثقيلة على مِسمَار غير مُثبَّت جيداً في الجدار»[80]. ونتيجة هذا هي أنه بدل الاقتناع بالاستنتاجات التي تنسجم مع المُقدّمات بفضل توافقها، فإن المخاطب يبادر إلى التخلِّي عن تلك المُقدّمات البدئية التي تمّ الانطلاق منها.

إذا كان الخطيب يُريد أن يكون مؤثراً بخطابه عليه أن يتلاءم مع مُستمعه. على أي شيء يقوم هذا التلاؤم الذي هو ضرورة مُميزة للحِجاج؟ إنه يقوم أساساً على كَون الخطيب لا يُمكنه أن يتخذ له كمنطلق لاستدلالاته إلَّا الدعاوى التي تَحظى بموافقة المُخاطب. وغاية الحِجَاج هي أن تَخُصَّ النتائج بالاستمالة نفسها (أو القبول) التي تتمتَّعُ بها المُقدّمات. يقول بيرلمان:

إننا نعتقد أنه سيكون مُفيداً، لوجهة نظرنا هذه، تجميع هذه الأشياء في فئتين، إحداهما مُتعلقة **بالواقع**، الذي ينطوي على الوقائع والحقائق

(79) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, p. 107.

(80) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, p. 109.

والافتراضات، وتتعلّق الثانية **بالمُفضّل**، الذي يشتمل على القِيَم والمراتب ومواضع المفضل[81].

إن الفئة المتعلقة بالواقع، أي الوقائع والحقائق والقرائن توافق مخاطبة المستمع الكوني أو الكلي، باعتبار كفاءته العقلية. إن هذه الفئة من الأشياء هي الجديرة بإحداث الاقتناع، أي conviction. أما الفئة الثانية فهي لا تقصد إلى عالم الواقع بل إلى تقويم الإنسان وموقفه من هذا الواقع. هذه الفئة تتمثل في القيم والمراتب ومواضع المفضّل. المخاطب الذي تقصد إليه هذه الفئة هو مستمع خاص غير كوني أو غير كلي؟ هذه الفئة الثانية لا تحدث الاقتناع conviction بل تحدث الإقناع persuasion. إذ كانت الفئة الأولى تخاطب العقل الإنساني من خلال أشياء الواقع والحقائق والقرائن، بغاية إحداث الاقتناع فإن الفئة الثانية تخاطب قلب الإنسان من خلال القيم أو تقويم الواقع. وهذه العناصر مؤهلة لإحداث الاقناع. الأولى تخاطب العقل أو **الفهم** ويمكن أن تترك المستمع في حالة حيادٍ. أما الثانية فإنها تخاطب **الإرادة**، وتجعل الإنسان ينتقل من حال تعقيل الأشياء إلى الفعل في هذا العالم. يقول مَانويب آتِيينثَا Manuel Atienza: إن إحدى الوظائف التي ينجزها هذا المفهوم [أي المستمع الكوني أو الكلي]، في عمل بيرلمان هي السماح بالتمييز (وإن تعلق الأمر بتمييز غير دقيق كما هو شأن التمييز بين مختلف المستمعين) بين الإقناع والاقتناع. إن حجاجاً محدثاً للإقناع، هو بالنسبة إلى بيرلمان ذلك الذي يصلح للمستمع الخاص فقط، في حين أن حجاجاً محدثاً للاقتناع conviction هو ذلك الذي يدعي الصلاحية لكل كائن ذي عقل. وفي الأخير فإن الحجاج، وخلافاً للبرهنة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفعل[82].

ج. ففي الوقت الذي تُسمِّي فيه اللغةُ والحكم المُشترك «الوقائعَ faits» و«الحقائقَ vérités» عناصرَ موضوعيةً تفرض نفسها على الجميع، فإن التحليل الذي يُقام به انطلاقاً من وجهة نظر حِجَاجية لا يسمح لنا بتجاهل موقف المُستمع إزاءها، تفادياً للمُصادرة على المطلوب[83].

---

(81) *Traité de l'argumentation,* p. 88.

(82) Manuel Atienza, *Las razones del derecho, teorías de argumentaction juridíca,* ed. Universidad Nacional Autónorma de México, 2005, p. 50.

(83) *L'empire rhétorique*, p. 37.

إننا نخصّ بوضع «واقعة» أو «حقيقة» عُنصراً موضوعياً «مُتفقاً عليه عند عديد من الكائنات المُفكّرة، ويُمكن أن يكون مُشتركاً عندها جميعاً»، أي إننا لا نكون في حضرة واقعة، من وجهة نظر حِجَاجية، إلا عندما نستطيع أن نفترض بصددها اتفاقاً كونياً بعيداً عن أي طعن[84]. ومع هذا فإن بيرلمان لم تفته ملاحظة أنّه «قد لا يكون مُمكناً ولا مُناسباً لقصدنا تقديم تحديد للشيء تحديداً يسمح، في كلّ زمان ومكان بتصنيف هذا المُعطى الملموس أو ذاك باعتباره شيئاً [...] إننا لا نعول على أي مِعيار يسمح لنا، في كلّ الظروف وبعيداً عن موقف المُستمعين التأكيد أن شيئاً ما هو واقعة»[85]. إلا أنه بمُجرّد ما تغدو واقعةٌ أو حقيقةٌ ما موضعَ طعن من قبل المُستمع فإن الخطيب لا يستطيع أن يعتد بهذه الواقعة أو بهذه الحقيقة.

تبيّن لنا بهذا أن وضع واقعة أو حقيقة ما ليس مُؤَمَّناً بدون تحديد، إلَّا إذا تمّ التسليم بسلطة ما، أو أُلوهية ما، تكون أقوالها ومقاماتها معصومة من الطعن. وهي بهذا ضامنة الوقائع والحقائق. إلا أنه في غياب مثل هذه الضمانة المُطلقة، أو هذا اليقين، أو هذه الضرورة التي تفرض نفسها على كلّ كائن عاقل فإن الوقائع والحقائق التي تكون مقبولة من لدن الرأي العام أو رأي المُختصّين قد تكون موضع طعن[86].

إلى جانب الوقائع والحقائق نعتمد في الكثير على القرائن présomptions التي توفّر، على الرغم من أنها غير أكيدة مثل تلك، أُسُساً كافية لدعم اعتقاد معقول. إن القرائن ترتبط عُموماً بما يحدث عادة، والذي يعتبر أمراً معقولاً الاعتداد به. فما يحدث عادة هو نزاهة القاضي. ولكن هُناك، مع ذلك لائحة طويلة للقُضاة المُرتشين. «إن وظيفة القرائن هي ملء الفراغ الذي تتركه الوقائع والحقائق. إنها بكيفية ما عناصر معرفية أقل إحداثاً للاقتناع، وهي مع ذلك كافية لإقامة اقتناع معقول»[87]. ولأن القرائن هي أضعف من الواقائع والحقائق لإحداث الاقتناع فإنها هي التي تُفنَّد بالوقائع والحقائق وليس العكس.

---

(84) *Traité de l'argumentation,* pp. 89-90.

(85) *Traité de l'argumentation,* p. 89.

(86) *L'empire rhétorique*, p. 38.

(87) Stephen Goltzberg, *L'argumentation juridique*, ed. Michalon, Paris, 2013, p. 72.

د. إلى جانب الأحكام التي يعتقد أنها تُعبّر عن الواقع المعروف أو المُفترض، هُناك الأحكام المُقابلة لها التي تُعبّر عن تفضيل ما وهي التي تستند إلى القِيَم والمراتب ومواضع التفضيل. يُمكننا أن نعتبر كلمة قِيمَة تنطبق، على وجه الخُصوص حينما نكون بصدد «انفصال عن حال الحيادية أو التسوية بين الأشياء، وحيث يُصبح أحد الشيئين أرفع من شيء آخر أو أحط منه، وحيث يحكم على شيء ما بأنه أرفع ويجب تبعاً لهذا أن يخص بالتفضيل»(88). وبعبارة أُخرى فإننا نرى أن هُناك بصدد هذه النقطة فرقاً واضحاً بين الخطاب على الواقع والخطاب على القِيَم. وفي الحقيقة فإن ما يتعارض مع الصدق لا يُمكن إلَّا أن يكون كاذباً، وما هو صادق أو باطل بالنسبة للبعض ينبغي أن يكون كذلك بالنسبة للجميع: ليس هُناك خيار آخر بين الصادق والكاذب. إلا أن ما يتعارض مع قيمة لا يكف عن أن يكون قيمة، حتى وإن كانت الأهمية المُخوّلة لها، والتعلّق الذي نخصّه لها، يحتمل أن يسمح بالتضحية بها لأجل الاحتفاظ بالأُولى. لا شيء يضمن من جهة أُخرى أن سلم القِيَم عند أحدهم سيكون مُعترفاً به عند آخر. بل الأكثر من هذا أن لا شيء يضمن أن الشخص نفسه يظل على امتداد حياته وفياً للقِيَم نفسها: إن دور التربية والتكوين الروحي واحتمالات التحوّل، تفترض كَون المواقف واتخاذ المواقع ومراتب القِيَم، غير ثابتة»(89).

هذا التحديد يصلح على وجه الخصوص حينما يتعلّق الأمر بالمراتب حيث العناصر تنتظم انتظاماً مراتبياً. الغالب أن القِيَم الإيجابية أو السلبية، تنم عن موقف إيجابي أو سلبي إزاء ما ترفعه أو تحطّه وذلك بدون اللجوء إلى المُقارنة بأشياء أُخرى: إن ما يوصف بالكلمات جيد أو صائب جميل أو حقيقي أو واقعي يعتبر سامياً، في حين أن ما يوصف بالكلمات قبيح أو باطل أو زائف أو ظاهر يُعتبر مُنحطاً.

ولكن ألا توجد قِيَم كَونية مقبولة من الجميع من قَبيل الحقيقي والجيد والجميل والصائب؟ ألا يُمكن أن ندّعي، دون أن نواجَه باعتراض ما، أن هذه

(88) Louis Lavelle, In. Perelman, *L'empire rhétorique*, pp. 39-40.

(89) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, p. 109.

القِيَم تُمثّل موضوع موافقة المُستمع الكوني أو الكلي؟ الواقع أن هذه القِيَم تُشكّل موضوع اتفاق كَوني في حُدود ما تظل مُجرّدة وغير مُحدَّدة، وبمُجرّد أن نُحاول ضبطها وتطبيقها على حالة ما أو على فعل ملموس، فإن اختلافات واعتراضات جماعات خاصة لا تتأخر في الظهور.

ينبغي في التحليل الحِجَاجي التمييز بين [...] القِيَم المُجرّدة مثل الجمال والعدل والحق والقيم الملموسة مثل فرنسا والكنيسة(90).

إن القيمة الملموسة هي تلك التي ترتبط بكائن خاص، بشيء، بمجموعة أو بمؤسسة، منظوراً إليها في أحاديتها. إن التشديد على أحادية كائن ما هو في حد ذاته تقدير ورفع له. لا يُمكن في الحِجَاج غضّ الطرف عن القِيَم المُجرّدة ولا عن القِيَم الملموسة، إلا أننا نُخضع الواحدة للأُخرى بحسب الحالات. هكذا فبالنسبة لأرسطو «حب الحقيقة (قيمة مُجرّدة)، يعلو على صداقة أفلاطون (قيمة ملموسة). إن الاستدلالات القائمة على القِيَم الملموسة خاصية المُجتمعات المُحافظة. وعلى العكس من ذلك فإن القِيَم المُجرّدة التي تستخدم أكثر في مجال النقد، قد تتخذ ذريعة للتغيير والعقلية الثورية(91).

هـ. وأخيراً نستطيع أن نُميّز بهذا الصدد ما كان القُدماء، وبالخُصوص أرسطو، يصفونه بالمواضع المُشتركة والمواضع الخاصة. مِثال موضعي الكيف والكم: لقد كان الهاتف المحمول في الأيام الخوالي من المُمتلكات النفيسة لأن أقلية فقط هي من كانت تملكه، هذا إذا كُنّا نُراهن على موضع الكيف. أما إذا كُنّا نُراهن على موضع الكم فإن شيوع الهاتف اليوم من علامات الخير فاستمتاع الأغلبية أفضل من حصر المتعة بين يدي الأقلية. إن موضعي الكم والكيف هُما الأكثر استعمالاً، إلّا أننا نجد إلى جانبهما في ثقافتنا اعتماد مواضع الرتبة (هُناك تفضيل المتقدم على المتأخر والسبب على النتيجة) ومواضع الموجود (الذي يؤكد أفضلية ما هو موجود على ما هو مُجرّد إمكان)، ومواضع الجوهر التي تؤكد أفضلية الأشخاص الذين يُمثّلون بشكل جيد جوهر الجنس ومواضع الشخص التي تقتضي سُموّ ما هو مُرتبط بكرامة الإنسان واستقلاليته.

---

(90) *Traité de l'argumentation,* p. 103.

(91) *L'empire rhétorique*, p. 42.

6. تقنيات الحِجَاج

إن ما يُميّز المنطق عن الخَطابة هو أننا في المنطق نستدل دوماً داخل نسق مُعطى ومُغلق، يُفتَرض أنه مقبول، في حين أننا في الحِجَاج الخطابي يُمكن دائماً أن يُوضَع كلّ شيء موضع شك، وذلك بسبب تجذّر الخطاب في المقام حيث يحسم الاختيارَ المُستمعُ الذي يُلوّن أحكامه تبعاً للأحوال والعلاقات مع الباث. بالإمكان دائماً سحب الاقتناع: إن ما يسلم به هو واقعة وليس مبدأً. إن كَون زوايا المُثلث تُساوي 180 درجة أمر لا يُمكن أن يوضع موضع نِقاش في الهندسة. ولكن في الحِجاج يُمكن في أية لحظة أن نشك في مبدإ من قَبيل ضرورة احترام الآباء. إذا كان الأب مُرتشياً فهل ينبغي احترامه؟ تشكو كلّ الاستنتاجات الحِجَاجية من الهشاشة، إذ إن الطعن وارد دوماً.

تتفرع الخطاطات التي استخرجها بيرلمان إلى فرعين كبيرين هُما مقوِّما **الوصل** و**الفصل**.

المقصود بتقنيات الوصل عملية ربط بين شيئين مُختلفين. في هذه الحالة نلتقي بالحجج شبه المنطقية، والحجج القائمة على بنية الواقع، والحجج المُبنيِة للواقع. والمقصود بتقنيات الفصل العملية العكسية حيث نعمد إلى فصل ما يعتبر مُتصلاً. هذه التقنية الأخيرة مُعتمدة كثيراً في الخطاب الفلسفي.

6.1. الحجج شبه المنطقية

دعيت هذه الحجج منطقية لقبولها الصياغة المنطقية. ووصفت «بالمُشابهة» المنطقية لأنها غير مُلزمة كما هو الأمر بالنسبة إلى قرينتها المنطقية. والواقع أن عدم الإلزامية هذه هي دعامة كلّ الهرم الخَطابي. وذلك عائد إلى الدور الحاسم الذي يلعبه طرفَا التواصل الخَطابي وهُما المُتكلّم والمُستمع. هذا الدور الهام للإنسان في الحِجَاج الخَطابي هو الذي يجعل مصير تلقيح الخَطابة بأي منطق صوري آيلاً إلى الفشل. سنتوقف هُنا على أهم الحجج شبه المنطقية:

أ. التناقض وعدم التناسب. إن تأكيد قضية ما ونقيضها، أي التناقض، داخل نسق صوري يجعل النسق غير مُنسجم، أي يجعله غير قابل للاستعمال. في هذه الحالة ينبغي تغيير النسق وإلغاء إمكانية التأكيد المُتزامن للصادق والكاذب:

ينبغي الاختيار؛ هذا أو ذاك. إننا نتحدّث في الحِجَاج عن عدم التناسب، بدل التناقض في المنطق الصوري. وهذا يَمثُل أمامنا «حينما نثبت قاعدة ما أو نؤكد دعوى أو موقفاً مُتَّخَذاً يؤدي دون أن نرغب في ذلك، إلى نزاع مع دعوى أو قاعدة سبق إثباتها. أو مع دعوى يسلم بها العموم والتي يفترض أن يأخذ بها كلّ الأطراف المُنتسبين إلى مجموعة ما»[92].

المِثال الأول على هذا التنافر ما نلحظه في المدَرِّس الذي يُلقّن الأطفال ضرورة احترام الآباء وضرورة تجنّب الكذب. ولكن ماذا ينبغي أن نفعل حينما يأمر الأب بالكذب أو حينما تصدر عن الأبوين أوامر غير مُتفقة؟

والمِثال الثاني سيكون ذلك الشخص الذي يزعم أنه لم يقتل أبداً كائناً حياً، ويُنَبّه على أنه بعلاجه دمَّلاً مُتقيحاً قد قتل عدداً وافراً من الميكروبات[93].

ومن حالات عدم التناسب ما يحصل «حينما نواجه تعارضاً بين مبدأ وبين نتيجة من النتائج المُترتّبة وليس تعارضاً بين قاعدتين. من الأمثلة على ذلك، هذه القصة التي حدثت خلال إحدى العروض المسرحية في إحدى المدن البلجيكية، حيث صعد شرطي إلى الخشبة ونبّه الجُمهور الذي كان ينشد خلال العرض، نشيد المَارسِلِييز، على أنه لا يجوز أن يُعرض شيءٌ غير ما هو مُسطّر في المُلصق الإعلاني. فما كان من الجُمهور إلا أن نبهه على أن المُلصق لا ينص على تنبيهه»[94].

ب. التحديد والدور[95]. حينما نعمد إلى تحديد كلمة مُنتمية إلى حقل رياضي أو تجريبي أو علمي، أو حتى مما تعارف عليه الناس على العُموم، مِثال ذلك المربع والكسوف والإخصاب إلخ، فقد لا تعترضنا صُعوبة في ذلك وفي الاتفاق بين طرفي التخاطب. إلا أننا حينما ننتقل إلى مجالات التواصل الطبيعي البعيدة عن المجالات العلمية والتجريبية فإننا نجد أنفسنا في مواجهة فيض من التعدّد المعنوي الذي تعجز عن مُقاومته مُحاولات الحصر والتحديد الدقيق

---

(92) *L'empire rhétorique*, p. 70.

(93) *Traité de l'argumentation,* p. 272.
L'empire rhétorique, p. 70.

(94) *Traité de l'argumentation,* p. 274.

(95) identité, definition et tautologie.

والاتفاق بين طرفي التخاطب. مِثال ذلك الحب والكراهية والفقر والنجاح والشرف والإيمان، بل حتى بعض الكلمات التي تبدو بعيدة عن الالتباس قد تنال منها لوثة الامتناع عن التحديد الدقيق. من قَبيل هذا الأخوة والأبوة والكفر والإيمان والعدل والفقر إلخ. من هذه الدائرة الثانية يتغذّى الحِجاج. لاحظوا كلمة الإرهاب. إن أية مُحاولة لحصر معناها تؤول إلى الفشل.

إن لفظتي الفقر والوطن مهما حرصت المؤسسات على تدقيقهما فإن ذلك يظل محصوراً في الدوائر المُغلقة التي تؤمِّن الاتفاق المؤقت والعارض والعابر. لهذا نلحظ «أنه خلال الانتخابات الفرنسية لسنة 1978 كان الحزب الشيوعي يقول إن عدد الفقراء في فرنسا هو 17 مليوناً، وهو بالنسبة إلى الأغلبية مُجرّد 700000؛ والواقع أن الطرفين يتذرعان بتحديدات ذاتية للفقر»[96]. نعم تحديدات ذاتية للفقر ولكن هل يمكن الزعم أن هُناك تحديداً موضوعياً للفقر؟ إن ذلك التحديد الدقيق لا يُمكن العُثور عليه إلا في بُطون المعاجم أو في المُختبرات المُغلقة وفي رؤوس بعض الباحثين، أما في التداول اليومي فمن المُستبعد الامتثال لتعليمات هذين المحفلين.

إن بعض العِبارات التحديدية توفّر من حيث الصياغة عِبارات دورية «المرأة هي المرأة» و«الدرهم هو الدرهم» إلا أننا نلحظ في مثل هذه العِبارت أن التكرار ليس بالضرورة تكراراً للمعنى نفسه، إذ الغالب في هذه العِبارت أن التحقق الثاني يحيل على معنى غير المعنى الأول. ولهذا يُمكن في المجال الحِجَاجي أن نصف هذه العِبارات بأنها دورية من حيث اللفظ لا المعنى. وهذه الدورية إذا كانت مُمكنة في الأنساق الصورية فليس الأمر كذلك في الأنساق الطبيعية.

ج. التعدية والتضمن والتقسيم[97]. إن التعدية هي خاصية صورية لبعض العلاقات التي تسمح بالانتقال من الإثبات بأن العلاقة نفسها التي توجد بين حدي أ و ب وبين ب و ج إلى الاستنتاج بأن هُناك العلاقة بنفسها بين حدي أ و

(96) Hella, André, *Précit de l'argumentation*, Fernrand Nathan, ed. Labor, Bruxelles, p. 80.

(97) trasitivité, inclusion et division

ج. «إن مبدأ التعدية نعثر عليه مُطبقاً بطريقة صورية في القياس. وهو غير مُسعف حينما نطبقه على وقائع إنسانية»[98]. ومن الأمثلة على هذه العلاقات القائمة على التعدية هذا المِثال: «إذا كان اللّاعب أ قد هزم اللّاعب ب، وإذا كان اللّاعب ب قد هزم اللّاعب ج، فإننا نستطيع أن نعتبر اللّاعب أ سيهزم اللّاعب ج»[99]. ومع هذا، فإن منطق المُباريات الرياضية لا يستجيب لتعليمات المنطق الصوري، بل للمنطق الطبيعي. حيث يُمكن للّاعب ج أن يهزم اللّاعب أ.

«تقوم حجة التضمن على أن ما يصدُق على الكل يصدق أيضاً على الأجزاء»[100]. «إذا كان المنع يشمل الكلّ فمن البديهي أن يشمل بالأحرى، الجُزءَ». ومع هذا فإن هذه القاعدة يمكن أن تكون موضع نِقاش. فهل يُمكن أن ندَّعي دوماً بأن من يقدر على الكثير يقدر على القليل؟ إذا كان هذا التأكيد يُعبّر عن حقيقة صورية، فإنه من غير المُمكن تصوّر الاعتراض عليها. إننا نتوفر على مِثال جيد يثبت العكس وذلك في قانون فَاندربِيلد الذي صوّت بالموافقة عليه في بلجيكا، بعد الحرب العالمية الأُولى، بمُبادرة من الزعيم الاشتراكي، وهي تسمح ببيع ليترين من الكحول على الأقل للفرد الواحد، في حين كان هذا القانون يمنع بيع الكميات الصغرى من ذلك. وعلى الرغم من المُفارقة التي تبدو في هذا القانون فإنه قد ساهم بشكل فعال في القضاء على الإدمان الكحولي في الأوساط العمالية، وهو الغرض الذي كان يسعى إليه واضع هذا القانون[101]. وفي المغرب أيضاً حدث هذا. إن من يستطيع أن يشتري عُلبة سجائر يستطيع نظرياً أن يشتري بعض اللفائف. والحال أن ذلك ممنوع بقانون. وذلك سعياً إلى مُحاربة التدخين وسط الفتيان.

إن حجة التقسيم تقوم على تقسيم الكلّ إلى أجزائه، واعتبار كلّ واحد من هذه الأجزاء بغاية الإقناع بقضية تتعلّق بالكلّ. بهذه الطريقة يتصرّف رجال السياسة حينما يعدون حصيلة نشاطاتهم: إنهم ينتقلون بالتقويم من المجالات

(98) *Précit de l'argumentation*, pp. 84-85.

(99) *Traité de l'argumentation,* p. 308.

(100) *Précit de l'argumentation*, p. 85.

(101) Perelman, Chaim, *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, p. 87.

الاقتصادية والاجتماعية والمالية والسياسية إلخ، وبعد ذلك يجمعون كلّ هذه المظاهر فيقدّمونها باعتبارها إيجابية ويؤكدون بأن المجموع هو بالضرورة إيجابي. إن التلميذ الذي يحصل على درجات جيدة في كلّ الاختبارات الدورية يفوز بالنجاح في النتائج النهائية. وكذلك فإن الزوجة التي تعتني بجسدها وبيتها ومطبخها وأولادها وبعلها هي زوجة صالحة. كما أن الدولة التي تعتني بصحة المواطن والتعليم والصحة والأمن والعمل والأجر الجيد والتقاعد إلخ هي دولة صالحة. إلّا أن الأمور لا تكون دائماً بمثل هذه المرونة المعهودة في الخطاب العلمي أو التقني. ففي الحِجَاج كثيراً ما كانت التقسيمات موضوع نزاعات واختلافات. يقول بيرلمان:

«إن العلاقة بين الأجزاء والكلّ، وبين الأنواع والجنس الذي يشملهما، قد أنتج في القانون نوعين من الحجج، الاستدلالات بالتطابق a pari والاستدلالات بالتعارض a contrario. فهل نزعم أن ما يحق لنوع يحق أيضاً لنوع آخر، أو بالعكس سنعمد إلى التعارض بينهما؟ فحينما تقول قاعدة في القانون: إن الأبناء يُمكنهم أن يرثوا آباءهم، فهل يصدق هذا على الفتيات أيضاً أو أن هذا يستثني الفتيات من حصّتهن في التركة؟ إن السياق وحده يُمكن أن يزوّدنا بالتأويل الجيد. إننا نعرف من جهة أُخرى أن القاعدة نفسها حظيت في عُصور مُختلفة عَبر تاريخ القانون بالتأويل الأول، في حين أنها في الأول حظي بالقَبول التأويلُ الثاني. إن التأرجح بين هذين النمطين من الحجج يبيِّن بوضوح ما يُميِّز الحجاج من البرهنة الصورية. إن تطبيق الخطاطة الحِجَاجية يقتضي قراراً مُتعلّقاً بأهمية العلل المُقدّمة لمصلحة التماثل أو التفرقة لنوعين من الجنس نفسه في مقام مُعطى»[102].

د. المُقارنة. إن الحِجَاج لا يُمكن أن يذهب بعيداً إذا لم يعمد إلى المُقارنة، حيث نواجه بين عدة أشياء لأجل تقويمها بالنظر إلى أحدها من زاوية الآخر. ومن هذا المنظور فإن حجج المُقارنة ينبغي أن تكون مُتميّزة عن حجج التطابق identification، كما أنها مُختلفة عن حجج التناسب analogie.

«ففي الوقت الذي نجد عيار الوزن مُحايداً وثابتاً في قياس الثقل أو الوزن

(102) Ch. Perelman, *Empire rhétorique*, p. 89.

الواقعي، فإن المُقارنات في اللغات الطبيعية تكون مُثيرة للدهشة. إننا حينما نُقارن شاعراً متوسطاً فنقول إنه دون مكانة المتنبي فإننا نرفعه بهذا، ولكننا حينما نقول عنه إنه أرفع من شاعر ضعيف فإننا نحطّ من قيمته. إننا بالتقريب بين حدين مُتباعدين جداً، نُعظّم الحد الأدنى، ونَستخفّ بعض الاستخفاف بالحدّ الأسمى. هُنا يكمن سبب سمو ذلك الذي لا يقبل المُقارنة، ذلك الذي لا يُقارن إلا بنفسه، ذلك الذي نعتبره وحيداً.

إن اختيار حدي المُقارنة المُناسبة للمُستمع، قد يكون عُنصراً أساسياً لفعالية حجة ما، وذلك حتى ولو كان الأمر مُتعلقاً بمُقارنة عددية قابلة للتدقيق: سيكون هُناك، في بعض الحالات، امتياز في وصف بلد ما باعتباره أكبر تسع مرات من فرنسا، من أن نصف مساحته باعتبارها تُعادل نصف مساحة البرازيل(103).

ويوضح جَان جَاك رُوبريُو هذا المعنى بقوله: «إن الدقة الرياضية يُمكن أن تُسخَّر لخدمة الحِجَاج، وذلك تبعاً للغرض الذي نسعى إليه: التهوين أو التهويل من وزن جريمة ما. وهكذا، فإن الاعتداء على قاصر 16 سنة يُمكن تقديمه بصيغتين مُختلفتين وذلك تبعاً لاعتبار 16 = 14+ 2 أم أن 16 = 18- 2. ففي النقاشات القضائية يُمكن لكلّ واحد من الحساب أن يستخدم كحجة مُضادة للصياغة الأُخرى»(104).

هـ. الاحتمالات. يُقدم بيرلمان مِثالين في **الإمبراطورية الخَطابية** على هذا النمط من الحجج القائمة على الاحتمالات نعرضها كما أثبتها هُناك:

«ينصح إِيزُوقراط بقَبول الشبان في التجمعات التشاورية: «بما أن خاصية أحكامنا لا تختلف بحسب أعمارنا، ولكن بحسب كيفية وجودنا واجتهادنا. لماذا لا تُفرَضُ الاستفادة من جيلين، حتى نتمكّن من اختيار ما هو أفيد من كلّ الخطب التي تُلقى؟

إن هذه هي الحجة نفسها التي استعملها لُوك للاعتراض على طغيان الأمراء في موضوع الدين:

إذا لم تكن هُناك إلا حقيقة واحدة، طريق واحدة للذهاب إلى الجنة، فما

(103) Perelman, Chaim, et olbrecht_tyteca, *Traité de l'argumentation,* p. 330.

(104) Robrieux, Jean Jacques, *Elements de rhétorique et de l'argumentation*, Dunod, p. 108.

الأمل أمام عدد كبير من الناس لكي يهتدوا بها إذا لم يمتلكوا إلا قاعدة واحدة هي قاعدة الأمير، وكانوا مُرغَمِين على التخلّي عن نور عقلهم الشخصي...إن الطريق الضيقة قد تزداد بذلك ضيقاً؛ إن بلداً واحداً قد يكون صاحب حق...»[105].

وباختصار فَلِكَي نُحقّق الهدف المرجو ينبغي أن يعرض علينا مجال عريض للاختيار. فعلى سبيل المِثال إذا كُنّا نُريد أن نختار أفضل الطلبة للتسجيل في تخصص علمي ما، فإنه بقدر ما تتقلّص قائمة المُرشحين للاختيار نكون عُرضة لاختيار حالات لا ترقى إلى الاستجابة للمواصفات المطلوبة. إن ذلك الذي يختار رفيقة عُمره من داخل القسم الذي يدرس فيه، قد لا تكون له نفس حظوظ زميله الذي يختار بين طالبات الجامعة بأكملها. إلا أن هذه هي في كلّ الأحوال مُجرّد احتمالات.

2.6. الحجج المُستندة على بنية الواقع

ضمن هذا المُستوى سنتوقف عند أربعة أنواع من الروابط: روابط التعاقب **وروابط التزامن أو التصاحب** والروابط الرمزية والمراتب المُزدوجة.

يتعلّق الأمر بطريقتين في إدراك بنية الواقع. ففي ترابطات التعاقب نجد الظواهر مُنتسبة إلى الطبيعة نفسها، في حين أن تلك المُرتبطة ارتباط تصاحب نجد الحجاج يستند إلى أطراف مُنتسبة إلى طبيعتين مُختلفتين.

أ. روابط التعاقب. بما أن المسألة تتعلّق هُنا بالروابط بين الأحداث فإن ربط فعلٍ ما يُمكن أن يتمّ في علاقة بما تقدّ ولكن يُمكن أيضاً أن يتمّ في علاقة بما تأخر. بل إن هُناك من يعتقد أن هذه العلاقة الأخيرة هي التي تَحظى بالأفضلية في الحِجَاج. وهذه الحجة هي التي تُسمى بالحجة البراغماتية. «وهي تلعب دوراً أساسياً في الحِجَاج إلى درجة أن بعضهم أرادوا أن يرجعوا إليها كلّ الحِجَاج العقلي»[106]. وبالنسبة إلى بِنتَام، «فإنها هي وحدها الحجة المُفيدة حينما يتعلّق الأمر باتخاذ معيار ما»[107].

---

(105) Perelman, Chaim, *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, p. 93.

(106) Perelman, Chaim, *Rhétoriques*, ed. Université de Bruxelles, 1989, p. 20.

(107) Perelman, Chaim, *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, p. 97.

إن الاعتراضات الأشد خُطورة ضد الحجة البراغماتية تعود إلى صُعوبات تطبيقها، إذ كيف يُمكن التوقف خلال السلسلة اللانهائية من النتائج لفعلٍ ما، وكيف يُمكن أن نعزو إلى سبب واحد النتائج التي تترتّب في الغالب عن تضافر مجموع من الأحداث؟

يكون أحياناً للتعارض بين النوايا والغايات نتيجة غير مُتوقعة، بل وحتى مُضحكة: «إن الثري الوريث الذي يدفع بسخاء للناس لكي تكون مراسم دفن القريب الفقيد مُشرِّفة، يُلاحظ أن هؤلاء، بقدر ما نجزل لهم العطاء لكي يحزنوا بقدر ما، يزداد فرحهم»[108].

ولنلاحظ أن بعض الوقائع لا تبعث النتائج المرجوة إلَّا إذا لم تستعمل بوصفها وسائل بغاية نتيجة ما، وهذا ما لاحظه بروست: «إذا تأسف شخص ما لأنه لم يعد مطلوباً من الناس... فإنني قد أنصحه بألا يستجيب لأية دعوة وبأن يعيش منزوياً في بيته، وبألا يفسح الفرصة لأحد بالدخول إليه، وحينئذ فقد يصطف الناس بباب بيته[109].

ب. روابط التزامن أو التصاحب. أهم علاقات التصاحب هي تلك التي تقوم بين الشخص وأفعاله. ينتسب إلى الشخص كلّ ما يُحدَّد باعتباره مُهماً وطبيعياً وخاصاً بالشخص الذي نتحدّث عنه، أو ما هو ثابت ودائم. وعلى العكس من ذلك سيعتبر الفعل كلّ ما هو في الشخص شبيه بالمظاهر الخارجية أو الظاهرة أو العابرة. انطلاقاً من هذا فإن الحجج التي تستعمل خطاطة فعل ـ شخص ستطور علاقات مُتنوعة بين هذين الحدين.

فعن العلاقات التي تقوم على نموذج فعل ـ شخص ينشأ في الكثير اختلالٌ ما يتمثّل في تأثير الشخص في الفعل، أو العكس. فحينما يؤثر الفعل في الشخص فإن هذا الفعل يكون له وضع بالغ التحديد. ينبغي أن يعتبر خاصية مُميزة للمقام. ففي الحالة التي تعنينا، فإن القِيمة المنسوبة إلى الفعل يتم تفويتها إلى الشخص. وأكثر من هذا أن هذا التفويت يبعث أيضاً حُكماً عاماً على الشخص.

(108) *Traité de l'argumentation,* p. 365.

(109) *Traité de l'argumentation,* p. 366-367.

وعلى العكس من ذلك فإن الشخص يُمكن أن يُتَذرَّع به للحكم على الفعل. في هذه الحالة يكون الشخص هو العُنصر الثابت، الذي يسمح بأن ننسب معنى إلى أفعال ماضية أو مُستقبلة. وفي الكثير فإننا نستعين بمفهوم النية في هذه الخطاطة. إن معنى الأفعال تُصبح هي النية التي يفرغها فيها الشخص. إننا نحكم على فعل ما بحسب النية التي نفترضها أو نعرفها. ومن خلال النية، فإن مجموع الشخص، أو بالأحرى مجموع الحكم الذي نصدره على الشخص هو ما يُستدعَى للحُكم على الفعل.

هُناك حالة ذائعة لتأثير الشخص على الفعل، وهي تتمثّل في حجة السلطة. إن الشخص القدوة هو الذي سمح لِدُوبرِيئِيل بتحديده بوصفه خاصية أولئك الذين يوقظون في الآخرين هوى مُحاكاتهم؛ وبهذا فهو مُرتبطٌ من قريبٍ بعلاقة تفوق الفرد على فردٍ آخر، ومجموعةٍ على مجموعةٍ أُخرى؛ وهو يعني في رأي لِيبِّيت ومساعديه أولئك الذين يكونون في مجموعتهم أهلاً لكي يتحوَّلوا إلى قادة، ولكي يتلقوا من الباقين الامتثال لما يشتهون[110].

إن هذه الظاهرة، التي تُميّز السيكولوجية الاجتماعية، تُفسِّر ما يُمكن أن يبدو، لأول نظرة، غريباً، وما نُسمّيه نحن استقطاب الفضائل والرذائل. إليكم وصف ميري لهذا الأمر:

«ألا تبدو لنا الجدارة بأقدار كبيرة في جسد جميل؟ كما أننا نجد الجدارة في الأشخاص الذين يحظون بالحب أكثر. كذلك الأمر فيما يتعلّق بما يقع تحت الحواس؛ فحينما نرضى على وجه ما نجد صوته أجمل»[111].

فإذا كانت حجج التصاحب تستخدم لنسج علاقات بين الفعل والشخص، فإنها تستطيع كذلك أن تستخدم لحلّ هذا الرابط. يتعلّق الأمر هُنا بتقنية القطع أو الكبح المُتعارضين مع تفاعل الفعل ـ الشخص. هُنا نواجه حالتين: الأُولى أن نرغب في أن نبعد فعلاً ما عن أن يؤثر في الحُكم على الشخص، أو أن نرغب في جعل الفعل مُؤَمَّناً من تأثير الشخص. إن الأداة الأقوى لعزل الشخص عن

(110) *Traité de l'argumentation,* p. 406.

(111) *Traité de l'argumentation,* p. 409.

الفعل هي أن نعتبره شخصاً كاملاً؛ ففي هذه الحالة نجد التفاعل لا يسير إلَّا في اتّجاه الشخص الفعل، لأن أي فعل لا يكون له معنى إلا بوصفه دليل هذا الكمال. وعلى العكس من ذلك فإذا كُنّا نرغب في تسييج الفعل في وجه تأثير الشخص الذي صدر عنه ينبغي أن تخلع على الفعل صفة الحقيقة أو الواقعة. لا أحد يتجرأ هُنا لإعادة تأويله في علاقة بنوايا الفاعل.

هذه التقنيات مُتطرّفة جداً. إنها تُمثّل انقطاعات واضحة في ترابط الفعل ـ الشخص. ولهذا السبب فهي نادرة جداً. إننا نلحظ في الكثير تقنيات الكبح والتفاعل. وهكذا فلأجل أن نحمي شخصاً من فعل لا يكون مُنسجماً مع حكمنا عليه، نستطيع أن نعتبر الفعل المطروح باعتباره غير مُمَيِّزٍ أو أنه يُمثّل حالة استثنائية.

ج. **الروابط الرمزية**. الواقع أن بيرلمان ينحاز هُنا، ترسماً لخُطى الخطابيين، جهةَ اعتبار الرمز قائماً على علاقات التجاور، لا علاقات التشابه؛ ولهذا فإن الرمز عنده ذو وشائج قوية بالكناية، في حين أن هذا المفهوم ذو علاقة وطيدة عند نقاد الأدب وعلماء النفس والأنثروبولوجيين بالاستعارة. يقوم الرمز عند بيرلمان على علاقات تجاور كنائية، ويقوم عند نُقّاد الأدب وعلماء النفس، كفرويد، على علاقات التشابه الاستعارية.

الرمز عنده يقوم على علاقات تجاور أو تداع. إن الصولجان يدل على الملكية تماماً كما أن العلَم يدل على الوطن والصليب على المسيحية والمطرقة والمنجل على النظام الشيوعي. إلخ. يقول بيرلمان: «إننا نعتقد أنه من المُفيد تقريب الرابطة الرمزية من روابط التصاحب أو التلازم. والحقيقة أن الرمز يتميز بالنسبة إلينا عن الدليل، لأنه ليس اعتباطياً اعتباطاً خالصاً؛ إنه يتوفر على دلالة وقيمة تمثيلية؛ هذه الدلالة تستخلص مما يبدو أنه موجود بين الرمز وبين ما يلمع إليه، أي علاقة المُشاركة. وهذه العلاقة ذات الطبيعة شبه السحرية، واللاعقلانية في كلّ الأحوال، هي ما يُميّز الرابطة الرمزية من بقية الروابط، سواء أتعلّق الأمر برابطة التعاقب أم تعلّق برابطة التصاحب»[112].

(112) *Traité de l'argumentation,* p. 446.

إن الرابطة الرمزية تؤدي إلى انتقالات بين الرمز والمرموز إليه. فحينما يواجه الصليب أو العَلَم أو الشخص الملكي، كرموز للمسيحية والوطن والدولة فإن هذه الوقائع تبعث حباً أو كراهية تبجيلاً أو احتقاراً، قد تكون غير مفهومة ومُضحكة لو لم تربط خاصيتها التمثيلية برابط المُشاركة. إن هذه الرابطة لا يُمكن الاستغناء عنها لأجل بعث الحمية الوطنية أو الدِّينية. إن احتفالات الجماعة تتطلب في الواقع دعامة مادية يُمكن أن يرتكز عليها الانفعال. وإن إثارة الانفعال وتغذيته لا يُمكن أن تُثار إلَّا بصُعوبة لو تعلّق الأمر بمواجهة فكرة مُجرّدة.

د. المراتب المزدوجة. إن مراتبية ما، هي مُتوالية مُنتظمة من القِيَم. هذا الترتيب يُمكن أن يُقام بواسطة معايير مُتنوعة. تظهر المراتبية المزدوجة حينما نُريد تأسيس مراتبية ما. إننا نربط بها حينئذ مراتبية ثانية. فلنتناول مِثالاً. إن الرب وهو يخصّ بعنايته الجواثم، لا يهمل مخلوقاته العاقلة التي يخصها بحبه غير المحدود. إن المراتبية الأُولى هي التي تُصنف الجواثم والآدميين، والثانية هي التي تُصنف درجة العناية والمحبة التي يخص بها الرب مخلوقاته. إننا نرى أن الثانية تقوم على الأُولى التي تأتي لتبرير العناية التي يتلقاها الإنسان. المراتب، حسب بيرلمان، تترابط في الأكثر بروابط التواجد. إن هذا واضح في هذا الموضع الأرسطي: «إن الصفة التي تنسب إلى من هو أفضل وأشرف هي أيضاً مُفضَّلة: مِثال ذلك أن ما ينتسب إلى الرب مُفضّل عما ينتسب إلى الإنسان، وما ينتسب إلى النفس مُفضّل عما ينتسب إلى الجسد»[113].

3.6. الحجج المُبنينة للواقع

أ. الشاهد والتوضيح والقدوة. يُدعى هذا الجنس الثالث من الحجج حججاً مُبَنيِنَةً للواقع، وذلك أننا، بِمُقارنتها بالحجج القائمة على بِنية الواقع، نجد هذه تكتفي بالربط بين وقائع مُتعايشة أو مُتتابعة واقعياً. مِثال ذلك: «في هذه الغابة أرانب كثيرة إذن ليست هُناك في الغابة نفسها حيوانات مُفترسة». هذا يقوم على تلازم شيئين مُختلفين في المكان نفسه. أو «هذا الشخص يُعاني مرض السيدا،

(113) Roland Schmetz, *L'argumentation selon Perelman*, Presse universitaire de Namur, 2000, pp. 248-249.

إذن سبقت له مُعاشرة جنسية غير وقائية». هذا تلازم زماني أي تَوزُّع شيئين من الطبيعة نفسها على لحظتين مُتعاقبتين. «هؤلاء المُتظاهرون يحرقون العلم الإسرائيلي، إذن هُم رافضون للكيان الصهيوني»؛ هذا تلازم رمزي. هذه حجج تستند إلى الجمع بين أحداث أو أشياء مُترابطة مكانياً أو زمانياً أو رمزياً. وهو ربط لا نخلقه ولكننا نستعمله بعد تناوله جاهزاً من الواقع. إننا نستدل على شيء بشيء آخر يرتبط به.

ويُمكن أن نستدل على الشجاعة بالربط بينها وبين كائنات لا ترتبط بها ارتباطاً مكانياً أو زمانياً أو رمزياً، ولكنها ترتبط بها ارتباطاً «تشابهياً». ولهذا نقول عن شخص شجاع «إنه أسد»، كما نقول عن جبان «إنه نعامة»

إلا أنه ينبغي التمييز، حينما نربط بين المُتشابهات، بين ما هو مُجرّد تشبيه، وما هو شاهد. إن الشاهد يسعى إلى الربط بين المُتفقات في الجنس، في حين أن التشبيه يسعى إلى المُقارنة بين المُتباينات في الجنس. «هذا الأب مُتجبّرٌ مثل الحِجَاج» مُقارنة أو شاهد، في حين أن المِثال: «هذا الأب مُتجبرٌ مثل الأسد» تشبيه.

ولا يطعن في هذه الوظيفة الإقناعية التوسل بالخُرافات والحِكايات المجازية. إنها استعارات أو شبيهاتٌ نصية قابلة للاستخدام الحِجَاجي الإقناعي. ولهذا يجوز استخدامها في التربية الأخلاقية بل في الدعاية والإشهار.

على أن هذا الشيء الذي نتوسّل به في المُقارنة يختلف عند بيرلمان تبعاً للوظائف التي تسند إليه. فحينما يسعى إلى «إثبات» قاعدة يُدعَى شاهداً exemple. وحينما يعمل على مُجرّد توضيحها يُدعَى مِثالاً illustration. وحينما يعمل هذا الشيء على حث المُتلقّي على الاقتداء به يُدعى قدوة modèle. وهذا الجنس من الحِجاج يدعوه بيرلمان الاحتجاج بالحالة الخاصة. يختصر بيرلمان وظائف هذه الحالة الخاصة عِبارته: «ففي حال الشاهد ستسمح بالتعميم؛ وفي حال المِثال ستسمح بدعم قاعدة قائمة سلفاً وفي حال القُدوة ستدعو إلى الاقتداء»[114].

ليست المسألة دوماً بمثل هذا الوضوح في الحِجَاج. إن نصاً ما يُمكن أن

(114) *Traité de l'argumentation,* p. 471.

يُعتبر شاهداً أو مثالاً أو قُدوة أو هذه جميعاً دفعة واحدة. «إن بعض المجلات الأمريكية تروقها حكاية مسار هذا الصناعي الكبير وهذا الرجل السياسي وهذا النجم السينمائي دون أن تستخلص من ذلك درساً ما بكيفية صريحة. هل تعتبر هذه الوقائع مُجرّد مُساهمة في التاريخ أو التاريخ المُصغّر، هل هي شواهد لتعميم عفوي، هل هي أمثلة لبعض الوصفات المعروفة جداً لأجل الارتقاء الاجتماعي، وهل المقصود هو اقتراح أبطال هذه الحكايات كقُدوات مشهورة، والمُساهمة بهذا في التربية الشعبية؟ لا شيء يُبيح الجزم بصدد أي من هذه الاحتمالات. من المُحتمل أن هذه الحكاية ينبغي لها أن تستجيب، وهي تستجيب حقاً، لشتى فئات القراء. كلّ هذه الأدوار مُتعايشة...»[115]. يبين هذا المِثال قابلية تعدّدية الوظائف الحِجاجية التي يُمكن أن ينجزها نص ما، وذلك تبعاً للقراءات التي يُمكن أن يخضع لها.

ب. المِثال. «يختلف المِثال illustration عن الشاهد من جهة وضع القاعدة التي يسعيان إلى دعمها. ففي حين كان الشاهد مُستخدماً لتأسيس القاعدة، فإن المِثال يضطلع بدور تقوية أو دعم الارتباط بقاعدة معروفة ومقبولة سلفاً، بتقديم حالات خاصة تضيء الفكرة العامة وتُبيّن أهمية هذه عَبر تنوّع تطبيقاتها المُمكنة وتقوّي حضورها في الوعي»[116].

ينبغي أن نتذكّر دروسنا في النحو. إننا حينما نستعرض أمامنا أمثلة نتدرّج منها نحو صياغة القاعدة. إن هذا فعل شاهدي. ولكننا حينما ننتقل من القاعدة المُتفق عليها فنبحث عن أمثلة أُخرى تُناسبها وتُسلَك في خيطها الناظم فإن هذه مُجرّد توضيحات أو أمثلة. نستطيع القول إن الشاهد يؤسس المعرفة ويخلقها. وإذا تحوّل الشاهد إلى مُجرّد مِثال يُساند قاعدة قائمة ومُدركة فإن الشاهد يكون ترفياً وزائداً أو حشوياً. إنه يُصبح مُجرّد توضيح، أي مِثالٍ. يقول وَاتلِي ببالغ الوضوح: «إن بعض الشواهد لا تُستعمل لأجل البرهنة، بل تُستعمَل لأجل التوضيح[117]».

ج. القدوة. حينما يتخطى الشاهد مهمة وضع إقامة قاعدة ما، وكذلك حينما

---

(115) *Traité de l'argumentation,* pp. 472-473.

(116) *Traité de l'argumentation,* p. 480.

(117) *Traité de l'argumentation*, p. 482.

يتخطّى وظيفة تقديم مِثال على قاعدة قائمة سلفاً، إلى تحفيز سُلوك يعتبر الشاهد أو المِثال جديراً بالتقليد نجد أنفسنا أمام قُدوة. القُدوة سُلوك نعتبره جديراً بالمُحاكاة. يقول بيرلمان:

«إن الحالة الخاصة بدلاً من أن تُستخدم كشاهد أو مِثال يُمكن أن تُقدّ بوصفها قُدوة تُحتذى. ليس أي فعل أهلاً لكي يُحتَذى: إننا لا نحتذي إلّا من نُعجب بهم، أولئك الذين يمتلكون السلطة أو الشهرة الاجتماعية التي تعود إلى كفاءتهم أو إلى وظائفهم أو إلى المرتبة التي يحتلّونها في المُجتمع»[118].

إن الشخص القُدوة يفقد حينما يكتسب هذه الصفة الكثير من حُرّيته، إذا كان حريصاً على الاحتفاظ بهذه الصفة. لهذا السبب فإن سُلوكه يكون مُقيداً بضرورات صون صفة القُدوة. ولهذا أيضاً يُمكن أن نفهم العِبارة المأثورة القائلة بأن الصعوبة لا تَكمن في الوصول إلى القِّمة، بل تَكمن في الاحتفاظ بهذه المكانة بعد الفوز بها. «وهذا هو السبب الذي يُلزِم أولئك الذين يعتبِرون أنفسهم قُدوةً، بالحذر مما يفعلون ومما يقولون [119]. ولهذا يعيش من يُعتَبَرُ قُدوة ضمن سياج سميك من الطقوس التي تحمي الصفات المؤمِّنة للقُدوة ودوامها. بل وقد يحرصون على ألّا يتصرّفوا كما يتصرّف الآخرون لأن ذلك يقربه منهم وبالتالي يفقد التميّز، ويعرض قُدوته للتصدّع. إلّا أن هذه الحماية والاستمرارية لا تتوقف على الشخص - القُدوة وحسب، بل إن الآخرين يُمكنهم أن يتصرّفوا تصرّف من يُعتبر قُدوةً، وبهذا فهم يُنزلونه من المكان الذي يعتليه ويبطلون رفعته من خلال التشبه بهم. إنهم بهذا يخدشون القُدوة، التي يُمكن أن ترد الفعل بسلوك وبجهد إضافي يعليها مرة أُخرى ويحميها من مخاطر التسفل والإساءة إلى القُدوة. «فإذا كان التابع الذي يُحاكي القُدوة نزاعاً إلى التشابه معه وهو يُحاكي هذه القُدوة، فإنه يجعلها بهذا العمل نفسه أقل تميُّزاً. من هُنا تتولّد ظاهرة الموضة، وانقلاباتها الدورية إذ إن الخادمة حينما تتزيا مثل السيدة، فإن هذا يدفع بالسيدة إلى الترفع وتجديد الموضة»[120].

(118) *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, p. 123.

(119) *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, p. 123.

(120) *L'empire rhétorique*, p. 124.

وتلعب القُدوة دوراً هاماً في حياة المُجتمعات. إن الكثير من المُجتمعات التي تشكو من الاضطرابات تُعاني في الواقع من فقر وجود من يعتبرون قُدوات حسنة. يقول بيرلمان: «إن استقرار النظام الاجتماعي يتقوّى حينما تلعب علِّيَّة القوم في المُجتمع دور القُدوات وتكون أفعالها قابلة للمُحاكاة، وإذا لم تكن كذلك فإن ذلك يكون علامة تفكك واجتياز مرحلة ما تُبشّر بالثورة، وبادرة لتغيير النخب»[121]. ومع هذا يُمكن لبعض القُدوات أن تلعب دوراً تخريبياً في بعض البلدان. لأن القُدوة تسمح لنفسها بأن تتصرّف باستيحاء هواها. ألم يكن هِتلِر من هذا النوع؟

د. التناسب. يرد مُصطلح التناسب عند الخطابيين مُترابطاً بمُقوّمات من قَبيل المُضمر والمُقارنة والتشبيه والشاهد والقُدوة والصورة والاستعارة والنموذج، ويتأرجح الحكم عليه بين اعتباره أداة من أدوات الابتكار والإبداع وبين اعتباره من قَبيل «الجنون» [122].

ينطلق بيرلمان من مثال أرسطو من كتاب الميتافيزيقا وهو «بما أن الخفافيش يبهرها ضوء النهار، كذلك ذكاء النفس تبهره الأشياء الأشد طبيعية». يُعلّق بيرلمان على هذا المِثال بقوله: «إننا نقترح تسمية «موضوع» للحدين أ و ب اللذين تنصب عليهما الخلاصة (ذكاء النفس، البداهة) وتسمية الشبيه لمجموع الحدين ج و د اللذين يستخدمان لحسم الاستدلال (عيني الخفاش، ضوء النهار) ومن الطبيعي فإن الشبيه يكون أشهر من الموضوع الذي ينبغي أن يوضّح بِنيته أو تأسيس قِيمته، سواء قِيمة المجموع أم القِيمة العائدة إلى كلّ واحد من الحدين»[123].

الواضح أن التناسب يُمكن أن يختلط بالشاهد أو المُقارنة كما يُمكن أن يختلط بالتشبيه والاستعارة والرمز أو التمثيل، من الناحية الأُخرى. وفي نظري فإن هذه المُقوّمات الثلاثة تنتمي إلى الجنس العام نفسه، أي جنس المُشابهة بين المُختلفات. يؤكد بيرلمان الرأي نفسه في عبارته:

(121) Ch. Perelman, ''Le role du modèle dans l'education'', in. *Le champs de l'argumentation,* ed. pub, p. 394.

(122) Philibert Secretan, *l'analogie*, p. 94.

(123) in *Traité de l'argumentation*, p. 501.

«بعِبارة أُخرى لكي يقوم التناسب فإن الموضوع والشبيه ينبغي أن ينتسبا إلى مجالين مُختلفين، فحينما تكون العلاقتان مُنتسبتين إلى المجال نفسه، ويُمكن أن تندرجا تحت البنية المُشتركة نفسها، فإن التناسب يترك المكان للاستدلال بالشاهد أو المِثال؛ إن الموضوع والشبيه يُمثلان حالتين للقاعدة نفسها»[124].

وإذا كان هُناك من المُفكّرين من يطعنون في القيمة العلمية والبرهانية للتناسب الذي يعتبرونه مُجرّد حلية شعرية تابعة لأحوال أمزجة الشعراء والمُشتغلين بمجالات الإنسانيات، فإن لبيرلمان رأياً آخر. يُلطّف بيرلمان من غلواء التجريبيين الذين «يعتبرون التناسب مُجرّد مُشابهة موصومة بالدونية والقصور والضعف وانعدام اليقين»، ويؤكد أنه «ينبغي لكلّ دراسة عامة للحِجَاج أن تخصّه بموقع باعتباره عُنصر برهنة»[125]. وبعِبارة أُخرى «إن الأُسلوب العلمي نادراً ما يعمد إلى الاستعارات، وعلى العكس من ذلك، وخُصوصاً في المراحل البدئية، فإنه حينما يُدشّن البحث في مجال جديد فإن العالِم لا يتردّد في أن يسترشد بالتناسبات، إن هذه تلعب دوراً مُساعداً أساسياً في الاكتشاف، باعتبارها أداة ابتكار، بغاية تزويد الباحث بالفرضيات التي توجّه الأبحاث؛ إن ما يهم هو، قبل كلّ شيء، الخصوبة والآفاق الجديدة التي تفتحها في البحث، وفي أشواطها الأخيرة ينبغي لها أن تفرغ الميدان نِهائياً، بعد الحُصول على النتائج التي ينبغي أن تُصاغ في لُغة تقنية، تكون مُصطلحاتها مقترضة من النظريات الخاصة بالمجال المُكتشف. إن هذه الصياغة النظرية الصورية لا تكون مُمكنة إلا في المجالات العلمية الخالصة أو التجريبية حيث لا دخل لا للإيتُوس ولا للباتُوس. أما المجالات الدِّينية والفلسفية والعلوم الإنسانية ومجالات الحِجَاج السياسي والدعاية والبيداغوجيا والحياة اليومية فلا أعتقد أننا سنتمتع في يوم من الأيام بهذه الصّيغ الصورية. وهذا ما يؤكده بيرلمان بعِبارته.

«على الرغم من أن التناسب هو استدلال مُرتبط بعلاقات، وهي علاقات قائمة بين حدَّي الموضوع والشبيه فإن ما يُميّزه بعمق عن مُجرّد التناسب الرياضي هو أن طبيعة الحدَّين في التناسب، [أي الطبيعي] لا تكون حياديةً أبداً. إذ يقوم

---

(124) *Traité de l'argumentation*, p. 502.

(125) *Traité de l'argumentation*, p. 500.

في الحقيقة بين أ و ج وبين ب و د تقارب يؤدي إلى تفاعل، وخصوصاً إلى الرفع أو الحط من قِيمة الحدَّين الموضوع»[126].

فحينما نقول إن إسرائيل قد أرضت مُنظمة التحرير بعظم الدولة الفلسطينية، فهذا يعني الحط من قِيمة الموضوع وهو الدولة الفلسطينية. وهذا معناه أن علاقة المُنظمة بالدولة هي مثل علاقة الكلب بالعظم الذي ينقضّ عليه، كما يعني أن إسرائيل تحتل المكانة الرفيعة بحيث إنها تتكرّم بإعطاء الكلب ما تُريد، وتمنعه ما تُريد. إن الشبيه يلعب هُنا دور تبخيس الموضوع، إلا أن الحقيقة أن السياق هو بدوره يحشر طرفي الشبيه في إطار يقوّي هذه القِيمة الوضعية.

وهذا الرفع أو الحط من قِيمة أحد الحدين هو الذي يحشر في العملية أهواء الطرفين المُتكلّم والمُتلقّي، كما يعني بكلّ بساطة فسح المجال للذاتية التي تتنافى والموضوعية العلمية، إلا أن من العلماء من يذهب في مجال الإنسانيات إلى أن هذه العلوم لا يُمكن أن تتطوّر بدون خميرة الذاتية أو الخيال الشعري الخلّاق. إن منطق الشعر هو وحده الذي يُمكن أن يُغذي هذه العلوم بعناصر وأسباب التقدم والاكتشاف.

للتناسب مكانة خاصة في الشعر تختلف عن وضعه في اللاهوت والفلسفة والأخلاق كما تعرضنا لكلّ ذلك في الفقرات السابقة. فإذا كان التناسب في الشعر يسعى إلى الإثارة الجمالية والانفعالية، فإنه في المجالات اللاهوتية والفلسفية والأخلاق يسعى إلى الإقناع، وهذا الاختلاف هو الذي أدى ببيرلمان إلى نعت هذا المقوم **بالتناسب** في الفلسفة **وبالاستعارة** في الشعر، يقول بيرلمان:

«إن الاستعمال الفلسفي للتناسب، وهو استعمال معرفي أساساً، مُختلف عن الاستعمال الشعري كما هو مُختلف عن الاستعمال العلمي. قد يعمد بعض الفلاسفة - الشعراء، مثل باسكال أونيتشه، إلى استعمال الاستعارات، إلا أن صور الفلاسفة هي في غالب الأحيان مُجرّد تناسبات»[127]، إن لهذه التناسبات في الشعر غايات أُخرى، منها إثارة الانفعال الشعري أو الجمالي ولا تكون لها

(126) *Traité de l'argumentation*, p. 508.

(127) *Rhétoriques*, p. 401.

غاية إحداث الإقناع، ولهذا فإن بيرلمان يجعل الاستعارة تلازم الشعر، والتناسب يلازم الحِجَاج والعلم.

يذهب بيرلمان إلى أن كلّ شبيه يظهر بكيفية مُغايرة الموضوع، ويكشف عن بعض مظاهره ووضع أُخرى في الظل. لقد لاحظ بحق كُولان مُورَاي تُوربَاين «إن وردة باسم آخر قد لا يكون لها عطر بالطيبة المعهودة فيها. والطماطم يتغيّر طعمهما بإدراجها في جنس الفواكه، كما أن خمرة المَرتِينِي غير الممزوجة التي يَتجَرَّعها المرء لدواعٍ صحية يفقدها فتنتها ونكهتها»[128]، وهذا التأثير الكبير الذي تُمارسه الاستعارة ومعها التناسب، يتخطّى مُجرّد التصورات والفهم إلى الإحساس بالأشياء. إن إبدال تسمية بأُخرى استعارية من شأنه أن يضع الشيء وضعاً أونطولوجياً مُخالفاً لوضعه السابق. وهذا معنى كَون الاستعارة والتناسب يؤثران على سلوكنا وإحساسنا بالعالم من حولنا وليس على فكرنا وحسب.

هـ. الاستعارة. لا شك أن الاستعارة التي كانت تُعتبر إلى عهد قريب مُجرّد أداة تزيينية للخطاب، تحتل هُنا موقعاً هاماً في النظرية الحِجَاجية التي تعتبرها أداةً إقناعية. والحقيقة أن من بين المُكتسبات التي أنجزها بيرلمان، الوقوف على الأدوار الحِجَاجية للاستعارة وباقي المُحسّنات. بل إنه اعتبر المُحسّنات تفقد الصفة الحِجَاجية حينما تتردّى فتُصبح مُجرّد مقوم procédé أُسلوبي أو شعري.

هذه واحدة من إضافات بيرلمان إبطال مفعول بلاغة المُحسّنات، وإدراج الاستعارة والتشبيه ضمن بلاغة الحِجاج. بل إننا نستطيع أن نندهش لكون بيرلمان يستعرض مجموعة من المُحسّنات فيعتبرها من المقومات الحِجاجية المكينة. إن بيرلمان رفع الاستعارة والتناسب إلى المكانة المرموقة إلى جانب القياس الإضماري والمُقارنة والتناسب شبه الرياضي إلخ. بل إن هُناك من العلماء من يذهبون إلى أن العلوم التجريبية نفسها كثيراً ما تزودت من خزَّانَات الاستعارات حينما تعوزها البرهنة الرياضية والتجريبية وحينما تجد نفسها مُضطّرة إلى العمل بالاعتماد على الفرضيات. ويؤكد بيرلمان هذا الموقف قائلاً: «إن أي تصوّر للاستعارة لا يُلقي الضوء على أهميتها في الحِجَاج لا يُمكن أن يَحظى

(128) Colin Murray Turbayne, *El mito de la metafora*, ed. Fondo de cultura econom-ica, México, p. 36.

بقبولنا»(129). على الرغم من وجاهة الاعتراف بالقِيمة الحِجَاجية للاستعارة، فمن المُبالغة المُغرقة سحب الاعتراف بأدوارها الشعرية. إن هذه الأدوار يعتبرها بيرلمان علامة من علامات تردّي الاستعارة. يقول بيرلمان: «فإذا كان المؤلفون الذين اهتموا بالمُحسّنات نزَّاعين إلى ألَّا يجدوا فيها غير جانبها الأُسلوبي، فإن ذلك يعود إذن، حسب رأينا، إلى أنه من اللحظة التي يُنتَزع فيها المحسن من سياقه، ويودع في صنافة نباتية، فإنه يُصبح بذلك مُدركاً بالضرورة من جانبه الأقل حجاجية»(130).

إن بيرلمان يتهم علماء الشعرية باقتلاع الاستعارة من سياقها وتجفيفها عَبر إيداعها في صنافة نباتية قبل أن يتفرغوا لتحليلها. كأنه يعتبر هذا الصنيع يتعارض والواقع الطبيعي حيث تكون الاستعارة مُقوماً حِجَاجياً. بيرلمان يختزل بعنف كلّ الأجناس المقامية إلى جنس مقامي واحد. وكأن الإنسان الطبيعي هو الحِجَاجي. أما الشعري فمُجرّد مُحنّطات عديمة الحياة. وهذا باطل. لأن السياق الشعري المُنافر للسياق الحِجَاجي كما يتصوره بيرلمان هو مقام من مقامات لا تُعد ولا تُحصى تؤثث حياة الإنسان. ويُمكن أن نلتمس تدقيقاً لهذا الأمر عنه البلاغي الألماني هِينرِيش لَاوسبيرغ:

«إن لموضوع الخطاب إذن كيفيتين dubium/certum [مجهول/معلوم] فإذا كان موضوع الخطاب مجهولاً فإن المُستمع يُعتَبر ويعامَل بوصفه حَكَماً في القرار، ويبدو الخطيب إذن باعتباره «طرفاً» يُحاول بخطابه المُنحاز كسب حُكم القرار لصالح دعواه. وإذا حصل العكس وكان موضوع الخطاب معلوماً ففي هذه الحالة يتوجّه الخطيب الى المُستمع ويعتبره مُتفرجاً يستمتع بشكل سلبي بالخطاب»(131).

إن حصر بيرلمان الاستعارة المعرفية في الحِجَاج أو العلم ونفي الاستعارات غير المعرفية إلى مَملكة الشعر هو استئناف للتصوّرات التي ينتقدها.

---

(129) *Traité de l'argumentation*, p. 535.

(130) *Traité de l'argumentation*, p. 231.

(131) Heinrich Lausberg, *Manual de retorica literaria*, t. 1, ed. Gredos, Madrid, 1968, p. 106.

إن في هذا الموقف آثار الوضعية والعقلانية والتجريبية التي تعتبر مجال المعرفة مقصوراً على العلم. وأن الشعر لا يُقدّم معرفة ولا يعلم. وهذا الموقف لم يعد يتمتع اليوم بالحصانة نفسها التي كان يتمتع بها فيما مضى.

وربما جاز القول: إن المُشابهة تكون أوضح في التناسب ولا تكون كذلك في الاستعارة. ولهذا أصر بيرلمان على اعتبار أنّ كلّ استعارة هي في الأصل تناسب. إنه يُشدد على هذه الملامح المعرفية أو الحِجَاجية. وكأنه ينصح بأن تكون الاستعارة متوفّرة دوماً على عناصر مُشابهة. إذ بدونها لا تستطيع القيام بأدوارها الحِجَاجية. بل إنني أعتبر التناسب أقرب إلى التشبيه، إذ إن المُشبّه يحضر إلى جانبه ما نعتبره من صفات المُشبّه به. المُدهش هو أن الاستعارة التناسبية التي تتوفّر على عناصر تأويلها شأنها شأن التشبيه، تبتعد على هذا الصعيد عن الاستعارة بحصر المعنى، إذ إن هذه تفتح مجالات تأويل غير محصورة. ولهذا فإننا نعتبر التشبيه والتناسب تربطهما علاقات وطيدة من هذه الزاوية التأويلية. ولكنهما يرتبطان بعلاقة أُخرى هامة وهي أنهما يتوفران، أي التناسب والتشبيه، على إمكانيات ابتكارية وتأليفية بين المُتنافرات لا تتطلع إليها الاستعارة بحصر المعنى. وهذا مجال للمُناقشة مُثير لا يتسع له هذا المقام.

ونستطيع الزعم أن الاستعارات غير التناسبية نظراً لاحتمالاتها التأويلية هي أنسب للتعبير الشعري لا الحِجاجي. إننا في التناسب نتوفّر على أداة شعرية قوية حجَاجياً وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الاستعارة التي تخفي الكثير من العناصر الضرورية في التأويل.

والواقع أن مُحاولات بيرلمان المُستميتة في حصر الاستعارية في الاستعارة ذات الطرفين المُتلاحمين العاطفيين المُمتنعين أمام مُحاولات التأويل العقلي والبعيدة نسبياً عن التناسب، لَمِمَّا يصعب أن يوافق عليه علماء استعاريون كبار أمثال بُول ريكُور وريتشَاردز وماكس بلَاك ومارِي هِيس وجان مُولِينُو، الذين يُعتبرون من المُنافحين عن الاستعارات الشعرية في الخطاب العلمي. بل إن هؤلاء لا يُقيمون حُدوداً بين الاستعارة والتناسب. بل ربما اعتبروا التناسب جنساً من الاستعارة.

والواقع أن هذه خاصية تتخطّى الحِجاج والشعر والعلوم. إنها تُمثّل واحدة

من خصائص التفكير البشري. تتمتع الاستعارة بمواقع مُهيمنة ومُترسّخة في الذهنية البشرية.

ينبغي التذكير مع هذا كلّه بأن بيرلمان قد لطّف من حدة رأيه في الاستعارة التي بخّس صفاتها الشعرية مُشدداً على خصائصها الحِجاجِية، وكأنها هي وحدها ما يخول الاستعارة هويتها. يقول بيرلمان في **الإمبراطورية الخَطابية**:

«إن استعمال الاستعارات لن يدرس من وجهة نظر الشعرية، ولكن من وجهة نظر الخطابة، وذلك بالكشف عن توجيهها للفكر»[132].

7. الأزواج الفلسفية

تتعلّق الأبحاث السابقة المتعلّقة بالحجج شبه المنطقية والحجج القائمة على بِنية الواقع والحجج المُبنينة للواقع، بما دعاه بيرلمان تقنيات الوصل، المُقابلة لتقنيات الفصل التي سنعرضها هُنا في خطوطها العريضة. نظراً لدقة هذا البحث، المُتعلّق بالأزواج الفلسفية، فقد وجدنا أفضل تلخيص لتفاصيله ما كتبه بيرلمان نفسه في عملين غاية في الأهمية. أقصد بهذا إلى **الإمبراطورية الخَطابية** وإلى **المنطق القانوني، الخَطابة الجديدة**. يقول بيرلمان:

«إن التقنية الحِجَاجية التي تعتمد على **الفصول** لم تكد تُثير عناية مُنظّري الخَطابة القديمة. وعلى الرغم من ذلك فإنها أساسية في كلّ تفكير يجد نفسه، لحظة التماس حلّ صُعوبة ما يطرحها الفهم العام، مُرغماً أمام عناصر الواقع، على فصل بعضها عن أُخرى لأجل الخلوص إلى تنظيم جديد للمُعطى. حينما نتناول عناصر موصوفة بالطريقة نفسها فنفصل فيها الواقع عن الظاهر، فإننا بذلك نستقل طريق صياغة واقع فلسفيٍّ مُتعارض مع واقع الفهم العام. فلكون الفصول مركزية في كلّ تفكير فلسفيٍّ أصيل، فإن الأزواج المُصطنعة بهذه التقنية ستُدعى أزواجاً فلسفية. إن هذه تتعارض مع الأزواج المُتناقضة من قَبيل الخير والشر، ومع الأزواج التصنيفية من قَبيل «حيوانات ـ نباتِات» أو «شمال ـ جنوب»[133].

(132) *L'empire rhétorique*, p. 66.

(133) *L'empire rhétorique*, pp. 66-67

يُشدّد هذا التعريف على الطبيعة الفلسفية لهذا الموضوع المُتعلّق بالأزواج، ولهذا نصفها بالفلسفية تمييزاً لها عن الأزواج الأُخرى المُشار إليها. كما أن هذا الموضوع أوثق صلة بالتفكير الفلسفي. فإذا كُنّا نستعرض مادة هذا البحث فلا يُفارقنا الوعي بأن هذا قد يهم الفلاسفة أكثر من غيرهم. خاصة وأن بيرلمان يضع حُدوداً هُنا بين الفكر العام، أو الفهم العام لموضوع ما، والفهم الفلسفي الذي يستند على فصل المفاهيم التي شاع تداولها عند العموم. يتعلّق الأمر إذن من خلال هذه الأزواج الفلسفية بإماطة اللثام عن واقع جديد مُختلف تحت هذا العالم القائم كما يُصوّره الفهم العام. يقول بيرلمان في **المنطق القانوني. الخطابة الجديدة**:

«يسعى كلّ تصوّر فلسفي أصيل إلى الكشف عن أن ما كُنّا نتصوّره إلى وقت مُعيّن، باعتباره واقعاً هو في الحقيقة مُجرّد مظهر. إن تعارض الواقع مع المظهر يُمثّل حالة نمطية لما أصفه بأنه فصل الأفكار. ينبغي أن نختار حينما نواجه إثباتين مُتنافرين مُتعلّقين بالواقع (هذه العصا المنغطسة في الماء هل هي مُستقيمة أم لا). ينبغي اختيار ما نحتفظ به بوصفه واقعاً، وما نُبخِّسه باعتباره وهماً أو مظهراً. إننا سنُميّز بالطريقة نفسها بين العدالة الواقعية والعدالة الظاهرة، والديمقراطية الواقعية والديمقراطية الظاهرة (أو الصورية أو المشروعة)، والعالم الظاهري للأشياء في ذاتها: إننا سنفصل داخل المفاهيم التي عمّ قَبولها مظهرين، سيكون أحدهما مُبخَّساً على إثر إدراج مِعيار جديد لما يُشكّل الواقع، أو الديمقراطية الحقّة أو العدالة الحقّة. وهكذا فإن أية فلسفة جديدة تُعيد بَنيَنَة الواقع العام، أو ما كان يعترف به كذلك قبل ظهورها.

وإذا انتشرت هذه الفلسفة، وتمّ قبول تصوّرها للأشياء، فإنها ستؤثر على الاستعمال المُشترك وعلى لُغة التداول اليومي. وهكذا فإن الفلسفات الغربية المُهيمنة ستسم بطابعها لُغة الفهم المُشترك: إن التمييزات التي أقامها أفلاطون وأرسطو، ستنتشر انطلاقاً من اليونانية واللاتينية في اللغات الأوروبية. إنها تبدو بديهية، ولا تكشف لنا تبعية لُغتنا وطرق تفكيرنا للفلسفات التي تشبعت بها ثقافتنا إلا التحليلاتُ العميقة للدراسات الدلالية المقارنة [...] إن تأثير أية فلسفة يدرج أزواجاً فلسفية مُختلفة. هكذا كان أفلاطون من وضع أزواجاً من قبيل مظهر/ واقع، رأي/علم، جسد/نفس، صيرورة/ثبات، إنساني/إلهي. إننا نجد عند

سبينُوزَا أزواجاً مُختلفة من قَبيل خيال/فهم، كوني/فردي، مجرد/ملموس، احتمال/ضرورة، هوى/فعل، عُبودية/حُرّية، ديمومة/خُلود، وهم/دين.

من البديهي أن هذا التأثير للمُفكّرين في اللغة مُتواصل. وعلى هذا الغرار فإن الفكر الهيجلي والتصوّرات الماركسية قد أدخلا في الفكر الحديث الأزواج الأشد تميّزاً. لقد تناولا من جديد زوج سبِينُوزَا مُجرّد/ملموس، فصاغا الأزواج: جُزء/كل، ميتافيزيقا/جدل، فهم/عقل، ثبات/حركة، شكل/محتوى إلخ. إننا سنلحظ أنه في بعض الفلسفات ينقلب الزوج: ففي الوقت الذي نجد عند أفلاطون الصيرورة هي مظهر، نجد عند ماركس الثبات هو مُجرّد تجريد، وإذن فهو مظهر، في حين أن الواقع يتميز بالحركة. وكثيراً ما كان هذا القلب مصحوباً بانزلاقات المعنى: إن الجوهر، الذي نخصه بالأولية في الفكر الكلاسيكي يصبح تجريداً، وشكلاً فارغاً، في الفكر الماركسي، الذي يفضل عليه تصور ملموسٌ للواقع في حال تطور.

تبين هذه الأمثلة بما فيه الكفاية، كيف أن في هذا التصور للاستعمال الحجاجي للمفاهيم، ترافق كل بنينة للواقع بإبراز قيمة بعض مظاهره، أي أحكام قيمة مصاحبة. إلا أنه حينما يفرض نفسَه تصورٌ ما للواقع ويكف عن أن يكون موضع اعتراض يفوز باعتباره الانعكاس الأمين للواقع، دون الانتباه إلى أحكام القيمة المضمرة. وبهذا فإن أي تصور علمي مخصوص بالقبول العام يخفي الافتراضات الفلسفية التي بررته حينما كان جديداً وثورياً»[134].

8. البناء والتركيب

«وفق أي ترتيب ينبغي تقديم الحجج؟ هناك ثلاثة اقتراحات تستند كلها إلى قوة الحجج. هناك أولا نظام القوة المتزايدة، وثانياً نظام القوة المتناقصة، وثالثاً النظام النِّستُورِي حيث نبدأ ونختم بالحجج الأقوى ونودع الأخرى في الوسط.

إن عيب النظام المُتزايد القوة يتمثّل في كَون البدء بالحجج الأضعف يعطل المُستمع ويكسِفُ صورة الخطيب، ويؤذي صيته والانتباه الذي يُخوَّلُ له. والنظام

(134) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, pp. 130-132

المُتناقص القوة الذي ينهي الخطاب بالحجج الأضعف، يُخلِّف في المُستمع انطباعاً سيئاً غالباً ما يَعلَقُ هو وحده بالذاكرة. لهذا نجد أغلب علماء الخَطابة القُدماء ينصحون باعتماد النظام النِّيستوريّ. [هذا النظام يُدعى بهذه التسمية لأن نِيستُور كان قد وضع في الوسط الفيالِق الأضعف، ووضع الفيالق الأقوى في المُقدّمة وفي المؤخّرة. وتبعاً لهذا وجب الشروع باستعمال الحجج الأقوى والانتهاء بها].

إن عيب هذا الرأي هو أنه يفترض أن قوة الحجج ثابتة؛ إلا أن الأمر غير ذلك: إن قوة الحجج تتغير تبعاً للطريقة التي يتمّ بها تلقيها. وبحسب أحوال المُتلقّي الذي يتحوّل باستمرار من حال إلى حال. ولهذا فالحجج وترتيبها تابعان لأحوال المُتلقّي. وهكذا فإذا كان حِجَاج الخصم قد أثَّر في المُستمع، فمن المُفيد البدء بتفنيده، لإخلاء الميدان قبل عرض الحجج الخاصة. وخلافاً لذلك فحينما نتناول الكلمة أولاً، فإن تفنيد الحجج المُحتملة للخصم لا يسبق أبداً بُرهان الدعوى التي نُدافع عنها. والغالب أنه ستكون هُناك مصلحة في غضّ الطرف عنها، حتى لا نُعطي حجج الخصم وزناً وحُضوراً من شأن استباقِ ذكرِها تقويتُها الأكيدة في أغلب الحالات.

لا ينبغي أن يختفي عن أنظارنا أن المُستمع، وفي حدود ما يكون الخطاب نافذاً يتغيّر مع استرسال هذا. إن حججاً ستكتسب قوة مُختلفة، تبعاً لمعرفة أو جهل بعض الوقائع، أو تأويل مُعينٍ لهذه. ففي حدود ما يكون هدف الخطاب هو إقناع مُستمع ما، فإن نظام الحجج سيتم تطويعه لهذه الغاية: ينبغي أن تُستحضَر أية حجة في اللحظة التي ستُحدث فيها أثراً أقوى. ونظراً لأن ما يقنع مُخاطباً ما لا يقنع مُخاطباً آخر، فإن جهد التطويع هو عمل مُتجدد باستمرار.

هل يوجد نظام ثابت ومُستقل عن المُستمع؟ لمثل هذا البحث تفرغ، من جهة، أولئك الذين ينصحون بالتزام نظام طبيعي أو عقلاني، ومن جهة أُخرى، أولئك الذين لا يرون في الخطاب إلا أثر الفن. وفي الحالتين يتمّ البحث عن نظام موضوعي، مُحدّد باعتبارات علمية وجمالية»[135].

(135) *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, pp. 163-164.

«ففي حين كان الخطباء المُتحدّثون عن النظام الطبيعي، الخارج عن الخطاب، يُفكّرون في نظام التسلسل الزمني الذي يُناسب السرد، وفي النظام الذي يعتَمِد على العُرف والتقاليد والذي ينبغي الحرص عليه لتفادي الخطإ، فإن تبنّي نظام أحادي، يستلهم الهندسي، ينطلق دائماً من البسيط إلى المُركّب، يكف عن أن يجعل من مُشكلة المنهج مُشكلة خَطابية، وان يتوافق مع المُستمع، ولكن مُشكلة علمية، موافقة لطبيعة الأشياء.

في هذا الإطار، فإن الخَطابة، وبالانسجام مع آراء رَامُوس، لم تَعُد تستهدف الإقناع، ولكن الإمتاع؛ وفي أقصى الحالات، جعل المُستمع يقبل بسهولة، اعتماداً على سحر اللفظ والتقديم، حقائق معروفة، بغضّ النظر عن فن الإقناع. على هذا الأساس تطوّرت نزعة، نجد مُقدماتها في التصوّر الأفلاطوني للخطاب، حيث يتصوّر بالأساس الخطاب مثل أثر فني ومثل «كائن حي بجسد وقدمين». في هذه الحالة، كذلك، حتى وإن لم يكن نظام الخطاب قائماً على أونطولوجيا، بل قائماً على إستطيقا- لأن الأمر يتعلّق بتلبية ضرورات خلق مثل ذلك الأثر - فإننا نبتعد عن النظام الخطابي بحصر المعنى، الذي هو النظام الأنسب لمُستمع مُعطى، كيفما كان»[136].

إن فعالية الحِجَاج، أي إحداث أثر مُهم قليلاً أو كثيراً في المُستمع، لا تخضع فقط لتأثير الحجج المُتفرّقة، بل تخضع كذلك لمجموع الخطاب، وللتفاعل بين الحجج، ولحجج تحضر عفوياً في ذهن ذلك الذي يستمع إلى الخطاب. إن تأثير هذا الخطاب مشروط خاصة بالفكرة التي يكوّنها المُستمع عن الخطيب. يلعب **إيتوس** الخطيب، كما أشار إلى ذلك أرسطو، دوراً أكيداً في الطريقة التي يُتَلَقَّى بها الخطاب. إلا أن الخطاب نفسه، باعتباره فعل الخطيب، لا تكف قيمته عن التأثير في الرأي الذي نكوّنه عن مؤلفه.

ولكي يحدث حِجَاج ما تأثيراً، ينبغي أن يكون مسموعاً، ويستحسن أن يكون مسموعاً باهتمام، بل بتعاطف خاص. كثيراً ما حاول الخطباء كسب

(136) *L'empire rhétorique*, ed. Vrin, p. 166.

التعاطف بواسطة الاستهلال، الذي يعوَّض في الكثير بتقديم رئيس الجلسة. الاستهلال والتقديم زائدان إذا كانت سُمعة الخطيب والتعاطف الذي يتمتع به، يجعلان هذه الاحتياطات غير مُفيدة.

إن حِجَاج الخطيب هو في الغالب مُرتّب في خطاب، حيث الحجج توضع في أماكن، يُتَدَبَّرُ اختيارها، في ترتيب خاص. هل يوجد نظام مفروض في أي خطاب؟

وبهذا الصدد فإن المعيار الوحيد للخطيب هو الفعالية. وفي الحقيقة، فبقدر ما يحدث الخطاب أثراً في المُستمع، فإن الخطيب يُبادر إلى تغيير ذلك النظام أو الترتيب.

لا يُمكن أن نصوغ بهذا الصدد قواعد عامةً، على الرغم من أنه في بعض المواد، وأمام مُستمعين مُختصين، يوجد نظام مُرتقب، أي ذلك الذي يَحظى بالقَبول على سبيل العُرف، وهو الذي يبدو طبيعياً ويكون الانحراف عنه خطيراً، إذا تمّ بدون دواعٍ قوية.

وفي الكثير هُناك شروط أُخرى، من قَبيل مدة الكلام، تُفر ُ على الخطيب. وتكون هذه الشروط صارمة في بعض الأحيان، وتكون طوراً آخر مرنةً، إلا أن هُناك دائماً حُدوداً نفسيةً أو اجتماعية طبيعية أو عرفية، لا يُمكن تخطّيها بدون إتعاب أو إزعاج المُستمعين.

ومن البديهي أن كلّ هذه الاعتبارات تُميّز بشكل واضح الحِجَاج عن البرهنة، حيث تُهمل هذه الأخيرة إهمالاً تاماً علاقات الخطيب بالمُستمع.

وبعبارة مُختصرة فإن ذلك الترتيب هو نِتاج التفاعل بين كلّ العناصر المُكوّنة والمساهمة في عملية إلقاء الخطاب. إن العناصر كلّها مُتفاعلة فيما بينها وهذا التفاعل يولد في كلّ لحظة حالة خاصة وفريدة للمُستمع مُعبّرة عن استعداد خاص لسماع ما تتطلبه تلك الحالة سماعه[137].

---

(137) *Logique juridique, nouvelle rhétorique*, pp. 132-133.

9. خاتمة

هذه هي، في خُطوطها العريضة، الخَطابة الجديدة لشاييم بيرلمان، ومُمهّداتها اليونانية واللاتينية والبلاغية المُحسّناتية. لقد حاولنا أن نضعها في سياقها الثقافي المُتشعّب. كما عملنا على تبيان نوع علاقات هذه الخطابة الجديدة بسابقتها اليونانية، والتغييرات الهامة التي ألحقتها بالخَطابة الأرسطية. كما بينّا نوع علاقاتها بأكبر مُنافسيها، أي بلاغة المُحسّنات. لن تكتمل الصورة بدون طرح علاقات هذه الخَطابة الجديدة، باعتبارها نظرية في الحِجَاج، المُعارضة لنظرية البرهنة. لقد أنجز بيرلمان بناء نظرية في الحِجاج التي اعتبرها تكملة لنظرية البرهنة أو المنطق الصوري. هذا هو قلب النظرية الحِجاجية. وفي هذا الاتجاه فقد خلّف تُراثاً بالغ الأهمّية يُعنَى بتطبيق هذه النظرية على المجال القانوني الذي كان أحد مجالات تطبيق المنطق الصوري.

لقد أنجز بيرلمان خطوة مُهمة في مجال النظرية القانونية، بإخراجها من قوقعة المنطق الصوري، وإدخالها إلى رحاب النظرية الخَطابية أو الحجاجية التي تستند إلى المُحتمل والقِيَم والفعل والاختيار، لا الحقيقة والصدق والبرهنة الاستنباطية. ولقد أقام نظرية قانونية على أساس نسق القِيَم، الذي اعتبره القانون الصوري غير جدير بالاهتمام إطلاقاً. هذه النظرية الجديدة ليست حبيسة الدراسات القانونية، بل هي خَطابة جديدة عامة، لم تكن الدراسات القانونية إلّا أحد المجالات التي تشتغل فيها. إن مجالات عملها أرحب من ذلك بكثير، إذ تقتحم مجالات الفلسفة واللاهوت والخطاب السياسي والعلوم الإنسانية والسخرية والأدب والشعر والإشهار والدعاية والتربية، بل وكل أجناس الخطاب التي تمتنع عن التحليل من وجهات نظر المنطق الصوري. هُنا تلتقي الخطابة بما شيّده أرسطو في الطُّوبِيقَا وتفنيد السفسطة والخَطابة. ما فعله بيرلمان هو أنه قد أعاد ترتيب التّراث الأرسطي ووسع مجال اهتمامه لكي يشتمل كلّ ما لا يحيط به المنطق الصوري ولا أي علم تجريبي.

وأخيراً، فمن الواجب الشكر الجزيل للأصدقاء الدكاترة: حمّادي صمّود، ومحمد العمري، ومحمد أقضاش، وإدريس جبري، ومحمد حرصي على ما نوروني به لتقويم هذه الترجمة.

الدكتور محمد الولي

تقديم مِيشِيل مَايِير

ينبغي أن أعترف بأنني قد ترددت كثيراً قبل أن أستجيب بالموافقة، حينما طلبت مني هيئة منشورات جامعة بلجيكا إعداد طبعة ثانية **للمُصنَّف**. إذ يتعلق الأمر، أولاً وقبل كل شيء، في هذه الحال بأحد أعظم المراجع في الفكر المعاصر، أحد الآثار النادرة، من قبيل مُصنَّفات أرسطو وشيشرون وكينتيليان وفيكو، التي تَعبُر القرون دون أن تكون بحاجة إلى مدخل لأجل هذه الغاية.

إن ما حسم الأمر في النهاية لأجل تحرير هذه الأسطر التي تلي، بالإضافة إلى الوفاء للفكر الذي يحدد منذ أمد طويل **مدرسة بروكسيل**، ولرجل كان صديقاً وملهماً عظيماً، هو إعادة تأطير **المُصنَّف** في علاقته بالتراث الخطابي وفي علاقته بالفلسفة بصفة عامة. إذ لا يبدو في أي مكان من المُصنَّف بشكلٍ واضح، ما كان يمثل خاصية المقاربة التي حددتها الخطابة الجديدة. إن المؤلِّفين لم يكادا يهتمان، وهما منشغلان ببناء رؤيتهما الخاصة، في آخر المطاف بتحديد الموضع التاريخي الذي يشغلانه، كما فعل ذلك أغلب المفكرين بعد أرسطو.

من الضروري الإدلاء هنا ببعض الكلمات حول **مدرسة بروكسيل**. لا أحد يستطيع اليوم أن يقول ما إذا كانت ستعيش، إلا أن أمراً يظل أكيداً: فمع دُوبرِيئِيل وبيرلمان، إضافة إلى المسألِيَّة في الوقت الراهن، وهي فلسفةٌ خاصةٌ تمثل تميُّزَ بروكسيل، قد رأت هذه المدرسة النور فيها وترعرعت وتطورت بكيفية متميزةٍ ومتصلةٍ، لأجل مواجهة ما تواضع الناس على تسميته جوهر essence الفكر.

الخطابة تعاود الظهور دوماً في مرحلة الأزمة. إن تهاوي الأسطورة عند اليونان يترافق مع المرحلة السوفسطائية العظيمة. كما أن استحالة إقامة أساس للعلم الحديث، أي ضرورته الرياضية، من قبل السكولَائية واللاهوت، الموروثين

عن أرسطو، قد قادت إلى خطابة النهضة. واليوم، ومع نهاية التفسيرات الكبرى الأحادية، والإيديولوجيات، وبشكل أعمق نهاية العقلانية الديكارتية المعتمدة على الذات الحرة، المطلقة والمقيمة للواقع، بل ولكلِّ واقع، قد دقت أجراس تصورٍ معينٍ **للّوغوس**. لم يعد لهذا أساس غير قابل للنقاش، الشيء الذي أسلم الفكر إلى شكّيَّةٍ حديثة معروفة باسم العدمية، وإلى اختزالٍ مُطَمئِنٍ للعقل، ولكنه محصورٌ، في الوضعية. فبين «كل شيء مقبول» والعقلانية المنطقية هي العقلانية ذاتها، تعتبر الخطابة الجديدة، وبكيفية عامةٍ، كل عمل بيرلمان، مخرجاً. كيف يمكن أن ننسب إلى العقل حقلاً خاصاً لا يعود لا إلى المنطق الأضيق من أن يكون نموذجاً أحاديّاً، ولا يقبل بتصوفية الوجود، ولا بِصَمتِ فيتغنشتاين، ولا بالهجر الفلسفي باسم نهاية الميتافيزيقا ـ وهي النهاية التي سلم بها بيرلمان ـ، لصالح الفعل السياسي والأدب والشعر؟ الخطابة هي فضاء العقل هذا، حيث التخلي عن الأساس كما تصوره التقليد لا يتطابق بالضرورة مع اللاعقل. إن فلسفة بدون ميتافيزيقا ينبغي أن تكون ممكنةً إذ لا توجد هناك، بعد الآن، إمكانية أخرى. إن الأساس، أي «العقل الديكارتي» في النهاية، كان يحتفظ بموقع المعيار المسبق للتمييز بين الدعاوى المتعارضة. الخطابة الجديدة هي إذن «خطاب منهج» عقلانية لا يمكنها تفادي المناقشات وينبغي لها إذن معالجتها وتحليل الحجج التي تحكم القرارات. لم تعد المسألة عندها تتعلق بتفضيل أحادية اللغة، الأحادية المسبقة للدعوى المقبولة، ولكنها تتعلق بقبول التعددية، سواءٌ في القيم الأخلاقية أم في الآراء. إن الانفتاح على المتعدد وعلى غير الملزِم يصبح حينئذ الكلمة ـ المفتاح للعقلانية.

إن الفكر المعاصر لم يكد يلتفت إلى ما اقترحه بيرلمان. فمع هجر الديكارتية أعقب ذلك فلسفة مركزة على الحنين إلى الوجود. ومع ذلك، فإذا كان ديكارت قد رفض الأنطولوجيا، فذلك بالضبط لأن الوجود، وهو يقال بطرق متعددة، ما كان ليخصه بمكان الأساس ولا بمعيار الخطابية descoursivité العقلانية. فبين الأُونطُولُوجيا، ذات المرونة الجوفاء، ولكنها اللانهائية، والعقلانية الضرورية، الرياضية أو القياسية، ولكنها المحصورة، قد اختط بيرلمان طريقاً ثالثة: إنها الحِجَاج الذي يستدل دون أن يقيِّد، ولكنه الذي لا يُلزِم أكثر من ذلك بالتخلي عن العقل لمصلحة اللاعقلانية أو غير المقول.

مدخل

I

إن نشرَ مُصنَّف مكرسٍ للحِجَاج وارتباطَه بتقليد قديم، أي تقليد الخطابة والجدل اليونانيين، يشكلان قطيعةً **مع تصور العقل والاستدلال، الذي يجد أصله عند دِيكارت**، والذي طبع بخاتمه الفلسفة الغربية على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة(1).

وفي الحقيقة، فإذا لم يكن يتبادر إلى ذهن أيِّ أحدٍ الاعتراض على كون كفاءة التشاور والحِجَاج هي علامة مميِّزة للكائن العاقل، فإن دراسة وسائل البرهنة المستعملة لأجل كسب الاستمالة، قد كانت مهملةً إهمالاً تاماً منذ ثلاثة قرون عند المناطقة وعند أصحاب نظريات المعرفة. إن هذا الأمر يعود إلى كون الحجج المعتمَدة لإسناد دعوى تنطوي على ملمح غير إلزامي. إن طبيعة التشاور نفسها والحِجَاج يتعارضان مع الضرورة والبداهة، إذ إننا لا نتشاور حيث يكون الحل ضرورياً، كما أننا لا نُحاجُّ ضد البداهة. إن مجال الحِجَاج هو مجال المرجَّح vraisemblable أو المفضَّل plausible أو المحتمل probable، في حدود ما يكون فيها هذا الأخير مُفلِتاً لليقين الحسابي. والحال أن التصور الذي عبر عنه دِيكَارت بشكل صريح في الجزء الأول من **خطاب المنهج** قد اعتبَر «بالتقريب خطَأً كلَّ ما هو مجردُ مُرَجَّح». لقد حصر، وهو يجعل من البَداهة سِمَةَ العقل،

---

(1) Cf. Ch. PERELMAN, *Raison éternelle, raison historique,* actes du 6e congrès des sociétés de Philosophie de langue française, Paris, 1952, pp. 347-354.
[تنظَر في نهاية هذا المُصنَّف الإحالات المرجعية الدقيقة المتعلقة بالأبحاث المستشهد بها. كل الاستشهادات هي من ترجمتنا، وفي حالة الاستعانة بترجمات عربية معينة فإننا نحيل عليها].

سمة العقلية في البراهين التي تَعُمُّ بالانطلاق من أفكارٍ واضحة ومتميزةٍ، وبمساعدة البراهين الضرورية، بداهة الأكسيومات على كل المبرهنات Théorèmes.

لقد كان الاستدلال **على الطريقة الهندسية** النموذجَ الذي يُقتَرح على الفلاسفة الراغبين في بناء نسق من الفكر قادرٍ على اكتساب جدارة علمٍ ما. لا ينبغي لعلم عقليٍّ أن يكتفي بآراء بقدر قليل أو كثير من الرجحان، بل ينبغي له أن يصوغ نسقاً من القضايا الضرورية التي تَفرِض نفسها على كل الكائنات العاقلة، والتي يكون الاتفاق بشأنها ملزِماً. ويترتب على ذلك أن الاختلاف هو دليل على الخطإ. «ففي كل لحظة يُصدِر إنسانان حكماً متناقضاً بشأن نفس الموضوع، فالأكيد أن أحدهما، كما يقول دِيكَارت، يكون خَطَأً. أكثر من هذا أن أي واحد منهما لا يمتلك الحقيقة؛ إذ لو توفرت رؤيةٌ واضحة وصافية، فإنه بالإمكان عرضها على الخصم بكيفية تفرض اقتناعه»[2].

وبالنسبة إلى مناصري العلوم التجريبية والاستقرائية فإن ما يهم أكثر، ليس هو ضرورة القضايا، بل بالأحرى صدقها، **وتوافقها مع الوقائع**. لا يعتبر التجريبي من قبيل البرهان «القوةَ التي ينحني أمامها الذهن ويجد نفسه مدفوعاً إلى القبول، بل القوة التي **ينبغي** قبولها، القوة التي بِفر نفسها عليه، تجعل اعتقاده متوافقاً مع الواقعة»[3]. فإذا لم تكن البداهة التي يعترف بها التجريبي هي بداهة الحدس العقلي، ولكن بداهة الحدس الحسي، وإذا لم يكن المنهج الذي يتبع هو منهج العلوم الاستنباطية، ولكنه منهج العلوم التجريبية، فإنه لا يكون بذلك أقل اقتناعاً بأن البراهين الوحيدة المقبولة هي تلك التي تعترف بها العلوم الطبيعية.

يُعتَبَرُ عقلياً، بالمعنى الواسعِ لهذه الكلمة، ما هو متفِقٌ مع المناهج العلمية، وإنَّ مؤلفات المنطق المكرسة لدراسة وسائل البرهنة، المحصورة بالأساس في دراسة الاستنباط والتي تُستكمل عادةً بتدقيقات حول الاستدلال الاستقرائي، المختزلة من جهة أخرى في أدوات التثبت من الفرضيات لا إلى

(2) DECARTES, *Œuvres,* t. XI : Règles pour la Direction de l'esprit, pp. 205-206.

(3) JOHN STUART MILL, *Système de logique déductive et inductive,* liv. III, chap. XXI, § 1, vol. II, p. 94.

وسائل بنائها، قلما جازفت في اختبار وسائل البرهنة المستعملة في العلوم الإنسانية. وفي الحقيقة فإن المنطقي، وهو يستلهم المثال الدِيكَارتي، لا يلقى الاطمئنان إلا في دراسة البراهين التي يدعوها أَرِسطُو تحليليةً، ما دامت الوسائل الأخرى لا تقوم على نفس خاصية الضرورة. هذا النزوع قد تعمق بقوةٍ منذ قرنٍ، حيث تم، تحت تأثير المناطقة الرياضيين، حصرُ المنطق في المنطق الصوري، أي في دراسة وسائل البرهنة المستعملة في العلوم الرياضية. ينتج عن هذا أن الاستدلالات الغريبة عن المجال الصوري الخالص تنِدُّ عن المنطق، وتبعاً لذلك تنِدُّ عن العقل. هذا العقل ـ الذي كان دِيكَارت ينتظر منه أن يسمح، مبدئياً على الأقل، بحلِّ كل المشاكل التي تعترض الإنسان والتي سبق للذهن الإلهي أن امتلك الحل ـ قد وجد قدراته محدودةً باستمرار بحيث أن ذلك الذي يند عن الاختزال الصوري يضعه أمام صعوبات لا يمكن تخطيها.

هل يمكن أن نستنتج من هذا التطور للمنطق، ومن التقدم غير القابل للنقاش، اللذين حققهما، خلاصةَ أنّ العقل عاجز بالكامل في المجالات التي تَنِدُّ عن الحساب وأنه لا سبيل أمامنا، حين لا تستطيع لا التجربة، ولا الاستنباط المنطقي، مدَّنا بحل مشكلٍ ما، إلا الاستسلام للقوى اللاعقلانية، أو لغرائزنا أو للاستهواء أو للعنف؟

لقد سبق لِبَاسكَال، وهو يعارض الإرادة بالفهم، وذهن التبصر بالذهن الهندسي، والقلب بالعقل، وفن الإقناع persuader بفن الإقتناع convaincre، أنِ التَمس تفادي النقص في المنهج الهندسي المتولد عن كون الإنسان السَّاقط ليس مجردَ كائن عقلي.

ولأغراض شبيهة، تناسب المتعارضة الكَانطيَّة بين الاعتقاد والعلم، المقابلة البِيرغسُونيَّة بين الحدس والعقل. وسواءٌ أتعلق الأمر بالفلاسفة العقليين أم بالذين يُنعَتون باللاعقلانيين، فإنهم جميعاً يستأنفون التقليد الدِيكَارتي بالحصر المفروض على فكرة العقل.

يبدو لنا، على العكس من ذلك، بأن هناك **حصراً غير واجب وهو غير مبررٍ تماماً حيث تتدخل كفاءتنا للاستدلال والبرهنة**. وفي الواقع، فحتى حينما سبق لأرسطُو أن حلل البراهين الجدلية إلى جانب البراهين التحليلية، أي تلك التي

تتعلق بالمرّجح إلى جانب البراهين الضرورية، أي تلك التي تفيد في التشاور والحِجَاج إلى جانب تلك التي تستعمل في البرهنة، فإن التصور ما بعد الدِيكَارتي للعقلِ يُلزمنا بإدراج عناصر غير عقلية، في كل مرة يكون فيها موضوع المعرفة غيرَ بديهيٍّ. وعلى الرغم من أن هذه العناصر تكمن في عوائق يطلب تخطيها ـ من قبيل الخيال أو الهوى أو الاستهواء ـ أو في مصادر متعالية على العقل لليقين مثل القلب واللُّطف l'Einfuhlung أو الحَدس البِيرغسُوني، فإن هذا التصور يدرج ثنائية، أي تمييزاً للكفاءات الإنسانية مصنوعة بالكامل ومتعارضة مع الإجراءات الواقعية لفكرنا.

إن **فكرة البداهة** باعتبارها خاصيَّة العقل، هي التي تنبغي مهاجمتها إذا كنا نريد أن نخصص مكاناً لنظرية الحِجَاج، التي تسمح باستعمال العقل لتوجيه فعلنا وللتأثير في فعل الآخرين. إن البداهة متصورة في نفس الآن باعتبارها القوة التي تُجبرُ أي ذهن طبيعي على الاستسلام لها، وباعتبارها علامة صدق كل ما يفرض نفسه لأنه بديهي[4]. قد تربط البداهة النفسيَّ بالمنطقي وقد يسمح بالانتقال من أحد هذين المستويين إلى الآخر. قد يكون كل برهان اختزالاً في البديهي وما هو بديهي يكون في غِنىً عن البرهان: إن هذا هو التطبيق المباشر، عند بَاسكَال، للنظرية الدِيكارتيَّة للبداهة[5].

لقد سبق لِلَايبنِيتز أن تَمرَّد ضد هذا الحصر الذي كان يُرَادُ فرضه، بهذه الطريقة على المنطقِ. كان يريد، في الحقيقة، «أن يُبرهنَ أو أن يوفِّر وسائل البرهنة على كل الأكسيومَاتِ التي لا تُعتَبرُ أوليَّةً؛ وبدون الاكتراث بكون الناس يوافقون على ذلك أم لا»[6].

إلا أن النظرية المنطقية للبرهنة قد تطورت باحتذاء لَايبنِيتز وليس بَاسكَال، ولم تقبل بأن ما كان بديهياً لم يكن بحاجة إلى برهان؛ وكذلك فإن نظرية

(4) Cf. Ch. PERELMAN, *De la preuve en philosophie,* dans *Rhétorique et Philosophie,* pp. 123 et suiv.

(5) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *de l'art de persuader,* Règles pour les démonstrations, p. 380.

(6) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, 5e vol., *Nouveaux essais sur l'entendement,* p. 67.

الحِجَاج لا يمكن أن تتطور إذا كان كل برهان متصَوَّراً باعتباره اختزالاً للبداهة. وفي الحقيقة فإن موضوع هذه النظرية هو دراسة الأدوات الخطابية التي تسمح **ببعث أو زيادةِ استمالةِ الأذهان إلى الدعاوى التي تقدم للموافقة عليها.** ما يميز استمالة الأذهان هو أن شدتها متفاوتةٌ: لا شيء يفرض علينا حصرَ دراستنا في درجة خاصةٍ للاستمالة، الموسومة بالبداهة؛ لا شيء يسمح لنا بالحكم المسبق بتناسب درجات الاستمالة إلى دعوى ما مع احتماليتها probabilité، والمطابقة بين البداهة والصدق. إن المنهج السليم يقوم على عدم الخلط، في المنطلق، بين مظاهر الاستدلال المرتبط بالصدق والاستدلالات المرتبطة بالاستمالة؛ ينبغي أن تدرس كل واحدة على حدة، شريطة التفرغ لاحقاً لتداخلهما أو يتطابقهما المحتملين. بهذا الشرط فقط يمكن تطوير نظرية للحجاج ذات المسعى الفلسفي.

II

إذا كانت هذه القرون الثلاثة الأخيرةُ قد عرفت ظهور دراسات كنسية تُعنَى بالمشكلات التي يطرحها الإيمان والوعظ(7)، وإذا كان القرن العشرون قد وُصف بأنه قرن الإشهار والدعاية، وإذا كانت أعمال عديدة قد تم تكريسها لهذا الموضوع(8)، فإن المناطقة والفلاسفة المحدثين قد أهملوا، مع ذلك، الموضوعَ إهمالاً تامّاً. لهذا السبب فإن مصنَّفنا يرتبط على وجه الخصوص باهتمامات عصر النهضة، ومن هناك باهتمامات المؤلفين اليونان واللَّاتين، الذين درسوا فن الإقناع persuader والاقتناع، أي فن التشاور والمناقشة. لهذا أيضاً نقدم هذا المُصنَّف باعتباره **خطابة جديدة.**

يعتني تحليلنا بما يدعوه أَرِسطُو البراهين الجدليةَ، التي درَسها في **الطوبيقا** والتي كشف عن استعمالها في **الخطابة.** هذا التذكير بمصطلحات أرسطو يبرِّر تقاربَ نظرية الحِجَاج ونظرية الجدل، التي تَصوَّرها أَرِسطُو نفسه باعتبارها فن

(7) Cf. notamment Richard D.D. WHATELY, *Elements of Rhétoric,* 1828; cardinal NEWMAN, *Grammar of Assent,* 1870.

(8) Pour la bibliographie voir H. D. LASSWELL, R. D. CASEY, and L. B. SMITH, *Propaganda and Promotional activities,* 1935; B. L. SMITH, H. D. LASSWELL and R. D. CASEY, *Propaganda, communication and Public opinion,* 1946.

الاستدلال انطلاقاً من الآراء التي عَمَّ قبولها[9]. إلا أن أسباباً عديدة قد دفعتنا إلى تفضيل التقارب مع الخطابة.

السبب الأول هو الخلط الذي يمكن أن ينشأ عن العودة إلى أَرِسطُو. إذ إن كلمة **الجدل** قد استُخدِمت، خلال قرون، لتسمية المنطق نفسه، فقد اكتسب الجدلُ، بدءاً من هِيغل، وتحت تأثير المعارف التي تستلهمه، معنى بعيداً جداً عن معناه الأول والذي ذاع قبوله في المصطلحية الفلسفية المعاصرة. ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى كلمة **الخطابة** التي تعرضت للإهمال في الاستعمال الفلسفي إلى حد عدم ورود ذكرِها في المعجم الفلسفي لِـ أ. لَالَاند. إننا نأمل في أن تكون محاولتنا عامل بعث الحياة في إرث قديم مجيد.

إلا أن هناك سبباً آخر أهم في نظرنا قد دفع إلى اختيارنا؛ إنها الذهنية نفسها التي اهتم في إطارها القدماءُ بالجدل وبالخطابة. إن الاستدلال الجدلي اعتُبِر موازياً للاستدلال التحليلي، إلا أنه كان يعالج المرجّح بدل معالجة القضايا الضرورية. إن الفكرة نفسها بكون الجدل يهتم بالآراء، أي بالدعاوى التي نتبناها بقوة متفاوتة، ليست مستثمَرة بشكل مفيد. قد يقال إن موضع ما يحتمل الرأي غير شخصي وأن الآراء ليست لها علاقة بالأذهان التي تتبناها. وعلى العكس من ذلك، فإن فكرة الاستمالة هذه والأذهان التي يوجَّه إليها خطابٌ ما هي أساسيةٌ في كل نظريات الخطابة القديمة. إن اقترابنا من هذه الأخيرة يسعى إلى إبراز كون **أي حِجَاج يتطور في علاقته بمستمع ما**؛ إن دراسة ما يحتمل الرأي في **الطوبيقا** يمكنه، في هذا الإطار، أن يندرج في موضعها.

ومن البديهي، مع ذلك، أن مُصنَّفنا في الحِجَاج يتخطى، وإلى حدٍّ بعيدٍ، من بعض الجوانب، حدودَ خطابة القدماء، مع إهمال بعض المظاهر التي استرعت اهتمام معلمي الخطابة.

لقد كان موضوع خطابة القدماء هو قبل أي شيء، فنُّ الكلام في الجمهور بكيفية مقنعةٍ: كان يتعلق إذن باستعمال لغة الكلام، أي بالخطاب، أمام حشد مجتمعٍ في ساحةٍ عموميَّةٍ، بهدف امتلاك استمالة هذا الحشد للدعوى التي تُعرَضُ

(9) ARISTOTE, *Topiques,* liv. I, chap. I, 100 a.

عليه. إننا نرى بهذا أن الغرض من الفن الخطابي، أي استمالة الأذهان، هو نفسه في كل حِجَاجٍ. إلا أننا لا نتوفر على أسباب لحصر دراستنا في إلقاء حِجَاج ما بالكلام وحصر جنس المستمع الذي نتوجه إليه، في حشدٍ مجتمعٍ في ساحة ما.

إن رفض الحصر الأول يستجيب لكون اهتماماتنا هي اهتمامات منطقي مأخوذ بفهم آلية الفكر أكثر مما هي اهتمامات معلِّم فصاحة مهتم بتكوين ممارسين؛ يكفي الاستشهاد هنا بـ **الخطابة** لأرِسطُو لكي نبين أن طريقتنا في مواجهة الخطابة يمكن أن تستعين بأمثلة مشهورة. إن دراستنا، وهي تهتم على وجه الخصوص ببنية الحِجَاج، لن تشدد إذن على الطريقة التي يتحقق بها التواصل مع المستمع.

إذا كان صحيحاً أن تقنية الخطاب العمومي تختلف عن تقنية الخطاب المكتوب، فلا ينبغي لنا، ونحن نتفرغ لتحليل الحِجَاج، الاقتصارُ على دراسة تقنية الخطاب الشفوي. أكثر من هذا أنّه لأهمية المطبعة ودورها الحديثين، فإن تحاليلنا ستهتم بالخصوص بالنصوص المطبوعة.

وعلى العكس من ذلك فإننا سنهمل تقنية التَّذكُّر ودراسة الأداء أو الفعل الخطابي؛ وبما أن هذه المسائل هي من اختصاص المعاهد الموسيقية ومدارس الفن الدرامي فإننا لن ندرسها.

إن التشديد الذي نخص به النصوص المكتوبة، وهذه معروضةٌ علينا في أشكال بالغة التنوع، ستترتب عنه نتيجة، وهي أن دراستنا ستتخذ صيغة بالغة العمومية ولن تتوقف بالخصوص عند الخطابات باعتبارها وحدة ذات بنية وطول متمتعة بعرفية مقبولة قليلاً أو كثيراً. ومن جهةٍ أخرى، فبما أن المناقشة مع مخاطب واحدٍ أو التشاور النفسي يعودان حسب رأينا إلى نظرية عامة في الحِجَاج، فإننا نفهم أن الفكرة التي كَوَّنَّاهَا عن موضوع دراستنا تتخطى بكثير موضوع الخطابة الكلاسيكية.

إن ما نحتفظ به من الخطابة التقليدية، إنما هو فكرة **المستمع**، التي تستحضر بشكل مباشر، بمجرد التفكير في خطابٍ ما. إن كل خطاب يتوجه إلى

مستمعٍ، وإننا ننسى في أغلب الحالات أنّ الأمر هو كذلك بالنسبة إلى أي مكتوبٍ. ففي حين أن الخطاب قد يَتِمُّ تصوره في علاقة بالمستمع، فإن الغياب المادي للقراء يمكن أن يجعل الكاتب يعتقد أنه وحيد في العالم، على الرغم من أن نصه هو في الحقيقة مشروط دائماً، سواء أكان ذلك بشعورٍ أم بغير شعورٍ، من قبل أولئك الذين يتوجه إليهم.

ولدواعي السهولة التقنية، ولكي لا يغيب عن ذهننا هذا الدور الأساسي للمستمع، حينما سنستعمل مصطلحات «الخطاب» و«الخطيب» و«المستمع»، فإننا سنفهم بهذا الحِجَاج، ذلك الذي يبثه وأولئك الذين يوجه إليهم، دون أن نهتم بصيغة التقديم هل هي شفوية أو مكتوبة، وبدون تمييز خطاب في صورة وتعبير متناثر للفكر.

إذا كانت الخطابة، عند القدماء، هي دراسة مهيأة لاستعمال العامي الحريص على الوصول بسرعة إلى الاستنتاجات، وعلى تكوين رأي، دون تَحمُّل عناء في البدء للبحث الجاد[10]، فبالنسبة إلينا، لا نريد أن نحصر دراسة الحِجَاج في ذلك الذي كان مقيساً على قدِّ جمهورٍ من الجهال. إن هذا المظهر للخطابة هو الذي يفسِّرُ كونها موضوعَ مقاومة أفلاطون الشرسة في **جُورجيَاس**[11]، والذي سهل انحطاطها في الرأي الفلسفي.

وفي الحقيقة فإن الخطيب مرغَمٌ، إذا كان يريد أن يكون مؤثِّراً، على التلاؤم مع المستمع، وإننا نفهم بسهولة أن الخطاب الأشدَّ تأثيراً في المستمع القاصر ليس بالضرورة ذلك الخطاب الذي يفوز باقتناع الفيلسوف. ولكن لماذا لا يمكن أن نسلِّمَ بأن هناك حِجَاجات يمكن أن ترسل إلى كل أنواع المستمعين؟ حينما كان أفلاطون يحلم في **فِيدر** بخطابة جديرة بالفيلسوف، فما كان يدافع عنه إنما هو تقنية قد تقنع الآلهة نفسها[12]. حينما يغير الحِجَاج المستمعَ فإنه يغير في نفس الآن المظهر، وإذا كانت الغاية التي يُراد إدراكُها تظل هي التأثير الفعال في

(10) Cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. I, chap. 2, 1357 a.

(11) PLATON, *Gorgias,* cf. notamment 455, 457 a, 463, 471 d.

(12) PLATON, *Phèdre,* 273 e.

الأذهان، فإن الحكم على قيمته لا ينبغي أن يلتفت إلى نوعية الأذهان الذين تمكن من إقناعهم.

إن هذا يبرر الأهمية الخاصة التي نسندها إلى تحليل الحِجَاجات الفلسفية التي اعتبرت عند الأسلاف الأكثر «عقلية»، وذلك لأنها اعتبرت بالضبط تتوجه إلى قراء لا يتأثرون بالاستهواء والضغط والمصلحة. إننا سنبين، من جهة أخرى، أن نفس التقنيات من الحِجَاج توجد في كل المستويات، على مستوى مناقشة حول مائدة عائلية، كما على مستوى مناظرة في وسط مُتألِّف مِمَّن هم أهل اختصاصٍ دقيقٍ. فإذا كانت نوعية الأذهان التي تتبنى بعض الحجج، في مجالات عالية التأملية، تنطوي على ضمانة قيمتها، فإن تقاسم بنيتها مع الحجج المستعملة في المناقشات اليومية سيفسِّر لماذا وكيف نستطيع فهمها.

لن يهتم مُصنَّفنا إلا **بالوسائل الخطابية** للحصول على استمالة الأذهان: إن التقنية المستعمِلة للغة لأجل الإقناع والإقتناع ستتم دراستها، هي وحدها، في ما يلي.

لا يتضمن هذا التقييد أبداً في نظرنا أن هذه هي الوسيلة الأشد فعالية للتأثير في الأذهان، بل على العكس. إننا مقتنعون أشد الاقتناع بأن الاعتقادات الأشد صلابةً ليست هي تلك التي تكون مقبولة بدون برهان، بل هي تلك التي قد لا يُصرَّح بها. وحينما يتعلق الأمر بتحقيق الاستمالة، فلا شيء يضمن ذلك غير التجربة الخارجية أو الداخلية والحساب المتطابق مع القواعد المقبولة سلفاً. إلا أن اللجوء إلى الحِجَاج لا يمكن تفاديه حينما تكون هذه البراهين موضع نقاش من قبل أحد الطرفين، حينما لا يحصل الاتفاق بشأن تأثيرها أو تأويلها، حول قيمتها أو علاقاتها مع المسائل المطروحة للنقاش.

ومن جهة أخرى، فإن أي فعل يسعى إلى حصول استمالة يسقط خارج مجال الحِجَاج، في حدود ما لا يرافق ذلك استخدام للغة لدعمه أو تأويله: إن الذي يعظ بالقدوة دون أن يقول شيئاً، وذلك الذي يَعمَد إلى الملاطفة أو الصفع يمكن أن يحصلَا على نتيجة هامةً. وسواء ألجأنا إلى الوعد أم إلى التهديد فإننا لن نهتم بهذه الأدوات إلا حينما نعمد، بواسطة اللغة، إلى تجسيدها. أكثر من هذا أنّ هناك حالات ـ من قبيل التَّبرِيك أو اللعنة ـ حيث تستعمل اللغة باعتبارها

أداة فعل مباشر سحري وليس باعتبارها أداةَ تواصل. إننا لن نعالج ذلك إلا إذا كان هذا الفعل قد أُدرِج في الحِجَاج.

إن أحد العوامل الأساسية في الدعاية كما تطورت بالخصوص في القرن العشرين رغم أن استعمالها قد كان معروفاً جداً في العهود القديمة والتي استثمرتها الكنيسة الكاثوليكية بفنية لا تضاهى، هو تهيئة المستمع اعتماداً على تقنيات كثيرة ومتنوعة يستعملها كل من يستطيع التأثير في السلوك. هذه التقنيات تمارس تأثيراً لا يُنكَر لأجل إعداد المستمع، لجعله طيِّعاً أمام الحجج التي تُعر ُ عليه. هناك وجهة نظر أخرى لن نهتم بها: إننا لن نعالج إلا تهييئات المستمع بواسطة الخطاب الذي تتولد عنه اعتبارات حول النظام الذي ينبغي أن تقدم بواسطته الحجج لكي تحدث أكبر الأثر.

وأخيراً فإن البراهين خارج ـ التقنية، كما يسميها أَرِسطُو[13] ـ وهو يقصد ها إلى تلك التي لا تعود إلى التقنية الخطابية ـ لا تُراعَى في دراستنا إلا حينما يحصل اختلاف بصدد الخلاصات التي ينبغي استنتاجها. إننا نهتم بالخطاطات الحِجَاجية المستعملة أكثر مما نهتم بالصيرورة الكاملة لمناظرة ما. إن التسمية القديمة «البراهين خارج ـ التقنية» صائبة جداً، لتذكيرنا بأن حضارتنا، المتميزة ببراعتها في التقنيات الموجهة إلى التأثير في الأشياء، قد نسيت بالكامل نظرية الحِجَاج، نظرية الفعل في الأذهان بواسطة الخطاب، لقد كانت هذه تُعتبَر عند اليونانيين، تحت تسمية الخطابة، تقنيةً [تِكنِي] بامتياز.

III

إن نظرية الحِجَاج الساعية، اعتماداً على الخطاب، إلى إحداث فعلٍ مؤثِّرٍ في الأذهان، كان يمكن أن تُعالج باعتبارها فرعاً من السيكولوجيا. وفي الواقع فإذا لم تكن الحجج ملزِمةً، وإذا لم تكن مقنعةً ضرورةً، إلا أنها تمتلك قوةً ما، قد تختلف باختلاف المستمعين، فهل يمكن حينئذ تقويمها بحسب الأثر الحاصل؟ إن دراسة الحِجاج قد تصبح بهذا حينئذ موضوع سيكولوجيا تجريبية،

(13) ARISTOTE, *Rhétorique*, Liv. i, chap. 2, 1355b.

حيث قد تُعرَضُ للتجربة حِجَاجات متنوعةٌ، أمام مستمعين مختلفين معروفين بما فيه الكفاية لكي نتمكن انطلاقاً من هذه التجارب من خلاصات متسمةٍ بعموميةٍ ما. إن علماء سيكولوجيا أمريكيين لم يَتوانَوا في الإقدام على مثل هذه الدراسات، التي تعتبر أهميتها غيرَ قابلة للطعن(14).

إن طريقة معالجتنا ستكون مختلفةً. إننا نسعى، قبل كل شيء، إلى تمييز مختلف البنيات الحِجَاجية التي ينبغي لتحليلها أن يتقدم على أي اختبار تجريبيٍّ يُرادُ منه ضمان فعاليتها. ومن جهةٍ أخرى فإننا لا نعتقد أن منهج المختبر يستطيع أن يحدد قيمة الحِجَاجات المستعملةِ في العلوم الإنسانيةِ وفي القانون وفي الفلسفة، لأن منهاجيةَ عالم السيكولوجيا نفسَها تشكِّلُ موضوع خلافٍ، وهي لا تنتمي إلى مجال دراستنا.

إن طريقتنا ستكون مختلفة جذرياً عن الطريقة التي تبناها الفلاسفة الذي يستميتون في اختزال الاستدلالات في المجال الاجتماعي والسياسي والفلسفي، باستلهام النماذج التي توفرها العلوم الاستنباطية أو التجريبية، والتي تردُّ كلَّ ما لا يتوافق مع الخطاطات المفروضة مسبقاً باعتباره عديم القيمة. وعلى العكس من ذلك فإننا سنستلهم المناطقة، إلا أننا نفعل ذلك لأجل محاكاة المناهج التي برهنت لهم، منذ حوالي قرن، عن جدواها.

لا ننسَ في الواقع بأنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر لم يكن المنطق يتمتع بأية حظوة، لا في المحافل العلمية ولا عند الجمهور العريض. لقد كتب وَاتلِيي، في غضون 1828، أن الخطابة لم تعد تتمتع بتقدير الجمهور، وأن المنطق يتمتع لديه بتقدير أقل(15).

لقد استطاع المنطق أن يحقق انطلاقة مثيرة خلال المائة سنة الأخيرة، حينما أقدم، وهو يكف عن تكرار الصيغ القديمة، على تحليل وسائل البرهان المستعملة من قبل الرياضيين. إن المنطق الصوري الحديث قد تشكل باعتباره

---

(14) Consulter notamment H. L. HOLLINGWORTH, *The Psychology of the audience,* 1935; Carl I. HOVLAND, *Effects of the Mass Media of communication,* chap. 28 du *handbook of social psychology,* édité par Gardner LINDZEY, 1954.

(15) RICHARD, D. Whately, *Elements of Rhetoric*, 1828, Préface.

دراسةَ وسائل البرهنة المستعملة في العلوم الرياضية. إلا أن مجال ذلك التطبيق محصورٌ، لأن كل ما هو مجهولٌ من الرياضيين هو غريبٌ عن المنطق الصوري. نبغي للمناطقة أن يستكملوا نظرية البرهنة التي خلصوا إليها بهذه الكيفية بنظرةٍ في الحِجاج. إننا نسعى إلى بنائها عبر تحليل وسائل البرهنة التي تستخدمها العلوم الإنسانية والقانون والفلسفة؛ إننا سندرس الحِجَاجات التي يعرضها الإشهاريون في صحفهم، والسياسيون في خطبهم والمحامون في مُرافَعاتِهم والقضاة في حيثياتهم والفلاسفة في مُصنَّفاتهم.

إن حقل دراساتنا، وهو حقل شاسع، قد ظلَّ عبارة عن أرض خلاءٍ خلال قرونٍ. إننا نأمُلُ أن تحفِّز نتائجنا الأولى باحثين آخرين لإتمامها وتدقيقها.

الجزء الأول

أُطُر الحِجَاج

1. البرهنة والحِجَاج

إننا لأجل أن نعرض بشكل جيدٍ الخصائص المميزة للحِجَاج والمشكلات الملازمة لدراسته، لا نتوفَّر على وسيلة أفضل من معارضته بالتصور الكلاسيكي للبرهنة، وبالخصوص بالمنطق الصوري الذي ينحصر في دراسة وسائل الاستدلال البرهاني.

ففي المنطق الحديث، المتولد عن التفكير في الاستدلال الرياضي لم تعد تربط الأنساق الصورية ببديهة ما عقلية. إن المنطقي حرٌّ في أن يصوغ كما يشاء اللغة المصنوعة للنسق الذي يبنيه، وفي تحديد الدلائل وتأليف الدلائل التي يمكن أن تستعمل. إنه هو من يحدد ما هي المسلمات، أي العبارات غير المبرهن عليها باعتبارها صالحةً في نسقه، وهو من يبين في الأخير ما هي قواعد التحويل التي يستخدمها والتي تسمح، انطلاقاً من عبارات صحيحة، باستنتاجِ عباراتٍ أخرى صحيحة أيضاً في النسق. إن الإلزام الوحيد الذي يُفرَض على واضِع أنساق أكسيومية مُصَورَنة والتي تجعل البراهين ملزِمةً هو اختيار دلائل وقواعد بحيث تكون مصونة من الشك والغموض. ينبغي أن يكون ممكناً، بدون تردد بل بشكلٍ آليٍّ، التسليم بما إذا كانت متواليةٌ من الدلائل مقبولةً في النسق، وبما إذا كانت من نفس صورة متواليةٍ أخرى من الدلائل، وبما إذا كانت تعتبر سليمةً، لأنها أكسيومٌ أو عبارةٌ قابلةٌ للاستنتاج، انطلاقاً من أكسيومات، بكيفيةٍ متفقةٍ مع قواعد الاستنتاج. إن كل اعتبارٍ متعلق بأصل الأكسيومات أو بقواعد الاستنتاج، أو بالدور الذي يفترض أن تلعبه في بلورة الفكر هو غريب عن المنطق المتصور بهذه الكيفية، وبهذا المعنى فهو يخرج عن حدود الصورية المطروحة. إن البحث عن

الأحادية غير القابلة للنقاش قد قادت المناطقة الصوريين إلى بناء أنساق حيث لا يُهتَم بمعنى العبارات: إنهم يكتفون بكون الدلائل المستعملة والتحويلات التي تتعلق بها غير قابلة للنقاش. إنهم يتخلَّون عن تأويل عناصر النسق الأكسيومي لأولئك الذين سيطبقون هذا والذين ينبغي لهم أن يهتموا بموافقتها للهدف المقصود.

وحينما يتعلق الأمر بالبرهنة على قضيةٍ مَا، يكفي أن نبين اعتماداً على أي مقومات يمكن الحصول عليها باعتبارها آخر عبارةٍ لمتواليةٍ استنتاجية تكون عناصرها الأولى متوفرةً من قبل ذلك الذي بنى النسق الأكسيومي حيث تحدث البرهنة داخلَه. من أين تأتي هذه العناصر؟ وهل هي حقائق غير شخصية؟ أم أفكار إلهية؟ أم خلاصات تجارب أم مسلمات خاصة بالمؤلف؟ هذه أسئلة يعتبرها المنطقي الصوري غريبة عن حقله المعرفي. ولكن حينما يتعلق الأمر بالحِجَاج، وبالتأثير بواسطة الخطاب في شدة استمالة مستمعٍ ما لبعض الدَّعاوَى، فلا يعود ممكناً الإهمال التام للشروط النفسية والاجتماعية، باعتبارها غير مميزة، التي بدونها لا يكون للحِجَاج لا الموضوع ولا التأثير. **وذلك أن أي حِجَاج يستهدف استمالة الأذهان، وبفعل هذا، يقتضي وجود اتصال ذهني.**

لكي يقوم الحِجَاج ينبغي في لحظةٍ ما أن يتحقق تواصل فعلي بين الأذهان. ينبغي أن يكون هناك قبل كل شيء اتفاق في البدء حول تشكيل هذه الجماعة الفكرية، وبعد ذلك حول واقعة المناقشة الجماعية لمسألةٍ محددةٍ: والحال أن هذا ليس بديهياً من تلقاء نفسه.

حتى على مستوى التشاور الذاتي هناك شروط قبلية للحِجاج: ينبغي تصور الذات باعتبارها منقسمةً إلى متحدثين على الأقل، يشاركان في التشاور. هذا التقسيم، لا شيء يسمح لنا بأن نعتبره ضرورياً. إنه يبدو منبنياً على نموذج التشاور مع الآخر. وبذلك فمن المتوقَّع أن نصادف أغلب المشاكل المتعلقة بالشروط القبلية للنقاش مع الآخر، وقد تحولت إلى التشاور مع الذات. كثيرةٌ هي العبارات التي تشهد على هذا؛ إننا نكتفي بالإشارة إلى صيغ من قبيل: «لا تستمع إلى إلهامك السيِّئ»، و«لا تضع هذا موضع سؤال» التي تحيل إحداها على الشروط القبلية المتعلقة بالأشخاص، والثانية تحيل على الشروط القبلية المتعلقة بموضوع الحِجَاج.

2. اتصال الأذهان

يتطلب تكوين تجمع فعلي للأذهان مجموعة من الشروط.

الحد الأدنى لقيام الحِجَاج هو وجود لغة مشتركة، أي تقنية تسمح بالتواصل.

إن هذا غير كافٍ. لا شيء يبين هذا بشكل أفضل مما يفعل مؤلف **آلِيس في بلد العجائب**. وفي الحقيقة، فإن كائنات هذا البلد لا تفهم إلا قليلاً لغة آليس. إلا أن المشكلة بالنسبة إليها هو إقامة جسر الاتصال، والشروع في المناقشة، إذ في عالم العجائب، لا وجود لأي داع لأن تبدأ النقاشات. فلا أحد يعرف لماذا يخاطب أحدهم الآخر. أحياناً تُبادِر آليس فتستعمل بكل بساطة النداء «أيها الفأر»[1]. إنها تعتبر فوزاً تمكُّنَها من تبادل بعض الكلمات غير الدقيقة مع السيدة النبيلة[2]. وعلى العكس من ذلك، فحين التوجه بالخطاب إلى اليرقة نصل على التو إلى لحظة الصفر: «أعتقد أنه ينبغي بدءاً أن تقولي لي من أنت؟» ـ أجابت اليَرقَة «لماذا؟»[3]. ففي عالمنا المرتب هرمياً والمنظم توجد عموماً قواعد تُثَبِّتُ كيفية بدء الحوار، وهو اتفاق بدئي ناتج عن معايير الحياة الاجتماعية. لا يوجد بين آليس وأهل بلد العجائب لا هرمية ولا صدارة ولا وظائف تحدد من ينبغي له أن يجيب قبل الآخر. وحتى الحوارات القائمة كثيراً ما اعتورها القِصَرُ، من قبيل الحوار مع البَبَّغاء. هذا يتبجَّح بسِنٍّ:

> إلا أن آليس لم تكن راغبةً في السماح بذلك دون أن تعرف ما هو سنُّهُ وكيف أن الببغاء كان يرفض رفضاً قاطعاً التصريح بسِنِّه فلم يعد هناك شيء يمكن قوله[4].

إن الشرط الوحيد المتحقق هنا من بين كل الشروط القبلية هو رغبة آليس في إقامة حوارٍ مع كائنات هذا العالم الجديد.

---

(1) LEWIS CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, p. 41.
(2) *Ibid*, p. 82.
(3) L. CARROLL, *ibid.*, p. 65.
(4) *Ibid*, p. 44.

إن مجموع أولئك الذين يرغب المرء في مخاطبتهم متنوعٌ جداً. إنه بعيد عن أن يشتمل، بالنسبة إلى كل فردٍ، كل الكائنات الإنسانية. وعلى العكس من ذلك فإن العالم الذي يريد الطفل مخاطبته، وذلك في حدود ما يكون عالم الراشدين مسدوداً في وجهه، يتسع لكي يشمل الحيوانات وكل الأشياء غير الحية والتي يعتبرها مخاطَبِيه الطبيعيين(5).

هناك كائنات يمكن أن يبدو الاتصال معها تافهاً أو لا يُرغَبُ فيه إلا قليلاً. هناك كائنات يُهمَل توجيه الخطاب إليها؛ وهناك أيضاً كائنات لا يُرغَب في مناقشتها؛ ولكن يُكتَفى فقط بأمرها.

ينبغي، في الحقيقة، لأجل الحِجَاج، الحرص على استمالة المحاوِر، وموافقته، وتعاونه الذهني. هناك تمييز يُعتبَر مهماً في بعض الأحيان وهو أن يكون المرء شخصاً ممن تُمكِن مناقشتهم. إن عقلانية وإنسانية القرون الأخيرة قد جعلت فكرة اعتبار المرء متميزاً لأن الناس يهتمون برأيه، أمراً غريباً، إلا أنه في مجتمعات كثيرةٍ لا يوجَّه الخطاب إلى أي كان، كما أنه لا يتشاجر المرء ثنائياً مع أيٍّ كان. ولنلاحظ من جهة أخرى أن إرادة إقناع شخصٍ ما يتضمن دوماً تواضعاً ما من جهة ذلك الذي يحاجج، فما يقوله ليس «كلام الإنجيل»، إنه لا يمتلك هذه السلطة التي تجعل ما يقوله غير قابل للنقاش، وأنه يحمل مباشرة على الاقتناع. إن الخطيب يسلّم بأنه ينبغي أن يقنع المحاوِر، والتفكير في الحجج التي يمكن أن تؤثِّرَ فيه، والاهتمام به، والعناية بحاله الذهنية.

إن الكائنات التي تريد أن تكون موضع اعتبارٍ عند الآخرين، راشدين أو أطفالاً، لا تريد أن تصدر لها الأوامر، ولكن تريد أن تُخاطب بالعقل، وأن يهتَّ باستجاباتها، وأن تُعتَبَر أطرافاً في مجتمع متساو إن قليلاً أو كثيراً. إن ذلك الذي لا يهتم بمثل هذا الاتصال مع الآخرين سيوصف بأنه مترفعٌ ومنفِّرٌ، وذلك عكس أولئك الذين لا يترددون، ومهما كانت أهمية وظائفهم، في أن يلمِّحُوا بخطاباتهم إلى الجمهور، إلى القيمة التي يخصون بها تقديره.

(5) E. CASSIRER, Le langage et la construction du monde des objets, *J. de psychologie*, 1933, xxx, p. 39.

ومع هذا، فقد قِيلَ مراراً إنه ليس مستحباً دائماً إرادة إقناع شخص ما: إن الشروط التي يحصل فيها الاتصال بين الأذهان قد تبدو غير مشرِّفة. إننا نعرف النادرة المشهورة المتعلقة بأرِيستِيب الذي عوتب على كونه قد انحنى أمام الطاغية ديُونِيزيُوس حتى قدميه لأجل إسماعِه. ولقد دافع أرِيستِيب بقوله إن ذلك لم يكن خطأه، ولكنه خطأ ديُونِيزيُوس الذي كانت أذناه في قدميه. فهل يعتبر سِيِّئْن المكانُ الذي توجد فيه الأذنان؟[6]

إن خطورة المناقشة مع بعض الأشخاص هي، بالنسبة إلى أَرِسطُو، أننا نضيع معهم خاصية الحِجَاج:

> «لا ينبغي أن نناقش كل الناس، ولا أن نمارس الجدل مع أيٍّ فردٍ، إذ فيما يتعلق ببعض الناس تصبح الاستدلالات ضارة دوماً. وفي الحقيقة فإن من يحاول بكل الوسائل الممكنة التهرب، فمن المشروع المحاولة بكل الوسائل الخلوص إلى النتيجة؛ إلا أن ذلك المقوم يفتقر إلى الأناقة»[7].

لا يكفي الكلام أو الكتابة، ينبغي أن يكون المرء مسموعاً، أو مقروءاً. إنه ليس عديم الجدوى أن تُصاخَ المسامع أمامنا، وأن يكون المستمعون كُثراً، وأن نحظى بتناول الكلمة في بعض المحافل، وفي بعض الأوساط. لا ننس أن سماع شخص ما، إنما هو التهيؤ للقبول المحتمل لوجهة نظره. حينما كان تشِرشِيل يمنع الديبلوماسيين الإنجليز من الاستماع إلى اقتراحات السلام التي يمكن أن يحملها إليهم المبعوثون الألمان، وحينما يعلن حزب سياسي استعداده لسماع الاقتراحات التي يمكن أن يتقدم بها الشخص المكلّف بتشكيل الحكومة، فإن هذين الاقتراحين دالان، لأنهما يمنعان وجود الشروط القبلية لحِجَاج محتملٍ، أو يسمحان بذلك.

أن يكون المرء من نفس الوسط، ويتعامل ويُقيم علاقات اجتماعية، كل هذا ييسِّرُ تحقق الشروط القبلية لاتصال الأذهان. إن النقاشات النَّزِقة وبدون أهمية ظاهرة ليست دوماً عديمة الأهمية من حيث إنها تساهم في الاشتغال لآليةٍ اجتماعية لا غنى عنها.

(6) BACON, *Of the advancement of learning*, p. 25.

(7) ARISTOTE, *Les topiques*, liv. viii, chap. 14, 164b.

3. الخطيب ومستمعه

إن مؤلفي العروض أو الأبحاث العلمية يعتقدون في أغلب الأحيان أنه يكفيهم عرض بعض التجارب، وذكر بعض الوقائع، واستحضار عدد معين من الحقائق لبعث أكيد لاهتمام مستمعيهم وقرائهم المحتملين. هذا الموقف هو ناتج عن الوهم، المنتشر جداً في بعض الأوساط العقلانية والعلموية، بأن الوقائع تتحدث من تلقاء نفسها وتترك طابعاً لا يمَّحي في كل ذهنٍ إنساني، يسعون إلى استمالته، مهما كانت استعداداته. يقارن ك. ف. ابرُونِير سكرتير تحرير مجلة سيكولوجية، هؤلاء المؤلفين، القليلي الاهتمام بمستمعهم، بزائر قليل الأدب:

> «لقد ارتموا على كرسيٍّ، وهم يثبِّتُون النظر العابِس في أحذيتهم، ويعلنون فجأة، لأنفسهم أو لغيرهم، لا أحد يعرف: «لقد كشف فلان وفلان أن. . . أنثى الفئران البيضاء تستجيب سلباً للصدمة الكهربائية. . .» لقد أجبته: جيد جداً، ياسيدي، وماذا بعد؟ قل أولاً لماذا ينبغي أن أهتم بهذا، وحينئذ سأستمع»[(8)].

صحيح أن هؤلاء المؤلفين، ومهما كثُر تناولهم الكلمةَ في محفلٍ عالم، أو نشروا مقالاً في مجلة متخصصة يمكنهم أن يهملوا وسائل ربط الاتصال مع جمهورهم، لأن مؤسسة علميةً، شركةً أو مجلةً، توفر هذا الرابط الضروري بين الخطيب ومستمعه. إن دور المؤلف يقتصر على الاحتفاظ، بينه وبين الجمهور، بهذا الاتصال الذي سمحت المؤسسة العلمية بإقامته.

إلا أن الناس لا يجدون أنفسهم كلّهم في مقام بمثل هذه التميز. ينبغي في الواقع لكي يتطور حِجَاج ما، أن يهتم به أولئك الذين يَتوَجَّه إليهم. إن أغلب أشكال الإشهار والدعاية حريصة، أولاً وقبل كلِّ شيء على لفت انتباه جمهور غير مكترث، وهو الشرط الضروري لانطلاق أي حِجاج. لا ينبغي تجاهل أهمية هذه المشكلة الأولية بدَعوَى أن عدداً كبيراً من المجالات ـ سواء في التربية أم في السياسة أم في العلوم أم في إقامة العدل ـ تمتلك كل مؤسسةٍ أجهزةً تسهِّلُ الاتصال الذهني وتنظمه.

---

(8) K. C. BRUNER, Of psychological writing, *Journal of abnormal and social psychology*, 1942, vol. 37, p. 62.

ينبغي في الأحوال العادية التحلي بصفة معينة لتناول الكلمة والفوز باهتمام السامع. ففي حضارتنا، حيث أصبح المطبوع سلعةً تستفيد من التنظيم الاقتصادي لكي تفرض نفسها على الانتباه، فإن هذا الشرط لا يظهر بوضوح إلا في الحالات حيث الاتصال بين الخطيب والمستمع لا يمكن أن يقوم بفضل تقنيات التوزيع. إن الحِجَاج نلاحظه بشكلٍ جيدٍ حينما يطلقه خطيبٌ يتوجه شفوياً إلى مستمعٍ محددٍ أكثر من كونه مُنطوياً في كتاب معروضٍ للبيع في المكتبة. هذه الخاصية للخطيب التي بدونها لن يفوز بالاستماع ولا بالسماح له بأخذ الكلمة، كما يحدث في الغالب، يمكن أن يتغير بحسب الظروف. فأحياناً يكفي أن يتقدم المرء باعتباره كائناً إنسانياً، لابساً بشكل مؤدب. وأحياناً ينبغي أن يكون المرء راشداً، وأحياناً أن يكون عضواً في مجموعة منظمة ما، وأحياناً ناطقاً باسم هذه المجموعة. هناك وظائف تسمح هي وحدها بتناول الكلمة في بعض الحالات أو أمام مستمعين معينين، وهذه مجالات حيث مشكلات الكفاءة تعالج بدقة.

هذا الاتصال بين الخطيب ومستمعه لا يتعلق فقط بالشروط القبلية للحِجَاج: إنه أساسيٌّ أيضاً لِبَسطِه. وفي الواقع فكما أن الحِجَاج يهدف إلى كسب استمالة من يتوجه إليهم فإنه يظل مرتبطاً بالمستمع الذي يسعى إلى التأثير فيه.

كيف يمكن تحديد مثل هذا المستمع؟ هل هو الشخص الذي يكلمه الخطيب باسمه؟ لا يكون الأمر كذلك دائماً: إن المنتخَب الذي ينبغي أن يتوجه بالخطاب، في البرلمان الإنجليزي، إلى الرئيس، يمكن أن يحاول إقناع، ليس فقط من يسمعونه، ولكن إقناع الرأي العام في وطنه. وهل هو مجموع الأشخاص الذين يراهم الخطيب أمامه حينما يتناول الكلمة؟ ليس ذلك بالضرورة. إنه يستطيع أن يتجاهل بالكامل جزءاً منه: إن رئيساً للحكومة في خطابه إلى البرلمان يمكنه أن يتخلى مسبقاً عن إقناع أعضاء المعارضة وأن يكتفي باستمالة الأغلبية. ومن جهة أخرى فإن الشخص الذي يخص صحافياً باستجواب يَعتبِر سامعَه متكوناً من قراء الصحيفة أكثر مما يتكون من الشخص الماثل أمامه. إن سِرَّ التداولات، وهي تغير الفكرة التي يُكوِّنها الخطيب عن المستمع، يمكن أن يُغيِّر أطراف خطابه. إننا نرى بشكل مباشر، بعد هذه الأمثلة، مدى صعوبة تحديد مستمع ذلك الذي

يتحدث اعتماداً على معايير مادية خالصة؛ هذه الصعوبة تزداد كثيراً حينما يتعلق الأمر بمستمع الكاتب، إذ لا يمكن، في أغلب الحالات، تعيين القراء تعييناً يقينياً.

هذا هو السبب الذي يجعلنا نفضّل تحديد المستمع، في مجال الخطابة، باعتباره **مجموع أولئك الذين يقصد الخطيب إلى التأثير فيهم بِحِجَاجِه**. إن كل خطيب يفكر بقليل أو كثير من الوعي، في أولئك الذين يسعى إلى إقناعهم والذين يشكلون المستمع الذي يوجه إليه خطابه.

4. المستمع باعتباره بناء الخطيب

إن المستمع المفترض هو دوماً بالنسبة إلى الذي يُحاجُّ بناءٌ مطردٌ قليلاً أو كثيراً. إننا نستطيع محاولة تحديد أصوله النفسية[9] أو الاجتماعية[10]؛ ما يهم ذلك الذي يقصد إلى الإقناع فعلاً أشخاصاً ملموسين، هو أن يكون بناء المستمع مناسباً من الناحية العملية.

ليس الأمر كذلك بالنسبة لذلك الذي يتفرغ لمحاولات ليس لها أثر واقعي. إن الخطابة، وقد أصبحت ممارسة مدرسية، تتوجه إلى مستمعين متواضَعٍ عليهم، ويمكنها بدون صعوبة، التمسك برؤى منمَّطة لهؤلاء المستمعين، وهذا هو ما ساهم، إلى جانب تَصنُّع الموضوعات، في تفسخها[11].

ينبغي للحِجَاج الفعَّال أن يتصور المستمع المقصود أقربَ إلى الواقع ما أمكن. إن الصورة غير الملائمة التي نكونها عن المستمع، سواء أكانت وليدة الجهل أم نتيجة تضافر غير مرتقب للعوارض الظرفية، يمكن أن تكون لها أوخم العواقب. إن حِجَاجاً منظوراً إليه باعتباره مقنعاً هو عرضةٌ لبعث أثرٍ عكسي في مستمعٍ يعتبر دواعي التَّأيِيد هي في الحقيقة دواعي اعتراض. إن ما يمكن أن يقال

---

(9) Cf. HARRY STACK SULLIVAN, *The Interpersonal Theory of Psychiatry, New York,* 1953.

(10) M. MILLIOUD, *La propagation des idées,* Revue phil., 1910, vol. 69, pp. 580-600; vol. 70, pp. 168-191.

(11) H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* p. 278.

في تأييد تدبيرٍ ما، بالدفاع عن أن هذا أهل بأن يخفف التوتر الاجتماعي، يقوم ضد هذا التدبير كل أولئك الذين يتمنون حدوث اضطرابات.

إن معرفة الخطيب لأولئك الذين يفكر في كسبهم هو إذن الشرط الأولي لكل حجاج فعال.

إن الاهتمام بالمستمع يجعل من بعض فصول مُصنَّفات الخطابة القديمة دراسات حقيقية للسيكولوجية. ففي **الخطابة** عرض أَرِسطُو وهو يتحدث عن مستمِعين صنّفهم حسب السِّنّ والثروة أوصافاً متعددة دقيقة وهي ما تزال مفيدة، وهذه الأوصاف تصب في محيط السيكولوجية التمييزية(12). ولقد بين شِيشرُون أنه ينبغي الحديث بطرق مختلفة بحسب من نخاطب «الجهلة والعوام الذين يوثرون دوماً المفيد على الصادق» أم «المتنور والمتعلم الذي يجعل الكرامة الأخلاقية فوق كل اعتبار»(13). وبعد شِيشرُون، يدرس كِينتِيلِيَان الاختلافات الطبعية، التي تكتسي أهميةً بالنسبة إلى الخطيب(14).

إن دراسة المستمعين قد تشكل حقلاً يقع في دائرة السوسيولوجية، فبالإضافة إلى الطابع الخاص للإنسان فإن آراءه خاضعة، أكثر من ذلك لوسطه الاجتماعي ومحيطه والناس الذين يخالطهم والذين يعيش بينهم: «كان مِيليُود يقول: **هل تريد من الإنسان الجاهل أن يغير آراءه؟ أعِد غَرسَه**»(15). قد يكون كل وسط متميِّزاً بآرائه المهيمنة، وبمعتقداته التي لا تقبل النقاش، وبمسبقاته التي يسلم بها بدون تردد: هذه التصورات تمثل جزءاً من ثقافته، وإن أي خطيب يرغب في إقناع مستمعٍ ما خاص ينبغي له مراعاتها. وكذلك فإن الثقافة الخاصة بكل مستمع تَرشَحُ منَ خلال الخطابات التي توجه إليه، بحيث إننا نعتقد من الجائز لنا أن نستخلص أية معلومة بشأن الحضارات الغابرة.

---

(12) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. II, chap. 12 à 17, 1388 b à 1391 b, voir étude de S. de COSTER, L'idéalisme des jeunes, dans, *Morale et enseignement,* 1951-52, nº 2 et 3.

(13) CICERON, *Partitiones oratoriae,* § 90.

(14) QUINTILIEN, *De Institutione Oratoriae,* vol. I, liv. III, chap. VIII, §§ 38 et suiv.

(15) M. MILLIOUD, op. cit., vol. 70, p. 173.

إن الاعتبارات السوسيولوجية المفيدة للخطيب يمكنها أن تنصب على موضوع دقيق بشكل ظاهر: أي بالوظائف الاجتماعية التي يشغلها السامعون. وفي الحقيقة فإن هؤلاء يتبنون في الكثير مواقف مرتبطة بالدور الذي يُسنَد إليهم في بعض المؤسسات الاجتماعية. هذه الواقعة قد تم التشديد عليها من لَدُنِ واضع سيكولوجية الشكل:

«نستطيع أن نلاحظ تحولات عجيبة في الأفراد، كما يحدث مع شخص متشيِّع قوي يصبح عضواً في لجنة تحكيم ما أو حكماً أو قاضياً، وهنا نلاحظ أن أفعاله تكشف عن انتقال حرج من الموقف المتشيع إلى محاولة موسومة بالنزاهة لمعالجة المشكل المطروح بكيفية عادلة وموضوعية»(16).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى عقلية رجلٍ سياسيٍّ تتغير رؤيته حينما يصبح، بعد أن أمضى سنوات في المعارضة، عضواً مسؤولاً في الحكومة.

إن السامع، في وظائفه الجديدة، قد اكتسب شخصيةً جديدةً، لا يمكن أن يتجاهلها الخطيب. وما يصدق على كل سامع خاصٍّ على حدة يصدق أيضاً على المستمعين في مجموعهم، بحيث أن منظري الخطابة قد اعتقدوا أنه بإمكانهم تمييز أجناس خطابيةٍ تبعاً للدور الذي يشغله المستمع المقصود بالخطاب. إن الأجناس الخطابية، كما حددها القدماء، أي الجنس التشاوري والقضائي والاحتفالي تناسب بالتتابع حسب نظرهم المستمعين في حالة تشاور أو الحكم أو ببساطة في حال الاستمتاع بالتفرج على العرض الخطابي، دون لزوم إصدار حكم على جوهر القضية(17).

تعلق الأمر هنا بتمييزٍ عمليٍّ خالصٍ يشكو بشكل ظاهرٍ من عيوب ونقصٍ، خاصة ما يتعلق منها بتصوره للجنس الاحتفالي؛ ولنا عودة إلى هذا الموضوع(18). إلا أن هذا التصنيف للخطابات لا يمكن قبوله كما هو من لدنِ من

(16) M. WERTHEIMER, *Productive Thinking,* pp. 135-136.

(17) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. I, chap. 3, 1358 b,; CICERON, *Orator,* § 37; *Partitiones oratoriae,* § 10; QUINTILIEN, vol I, liv. III, chap. iV.

(18) ينظر المبحث 11: الجنس الاحتفالي.

يدرس تقنية الحِجَاج، إنه يتمتع مع ذلك بامتياز الكشف عن الأهمية التي ينبغي أن يسندها الخطيب لوظائف مستمعه.

يحدث كثيراً أن على الخطيب أن يقنع مستمعاً مختلطاً، يجمع أشخاصاً متباينين بطبائعهم وارتباطاتهم ووظائفهم. عليه في هذه الحالة أن يستعمل حججاً متعددةً لكسب مختلف عناصر المستمع. إن فن مراعاة هذا المستمع المتنافر هو ما يميز الخطيب العظيم. إننا نستطيع العثور على عيِّنات هذا الفن ونحن نحلل الخطابات التي تلقى في البرلمانات، حيث يسهل تمييز عناصر المستمع المتنافر.

ليس ضرورياً أن يجد المرء نفسه أمام فئات عديدة منتظمة لكي نفهم الطابع المتنافر لمستمعه. وفي الحقيقة يمكن أن نعتبر ـ من وجهات نظر متعددة وفي نفس الآن ـ كل واحد من السامعين بوصفه جزءاً من جماعات متعددة. وحتى حينما يواجه الخطيب عدداً محدوداً من السامعين، وحتى سامعاً وحيداً، فإنه من الممكن أن ينتابَه التردد في التعرف على الحجج التي تبدو الأشد إقناعاً لمستمعه. ففي هذه الحالة فإن الخطيب يدرجه بطريقة اصطناعية ضمن سلسلة من المستمعين المتباينين. ففي ترِيسترَام شَاندِي ـ وهو الكتاب الذي سنحيل عليه باستمرار، إذ إن الحِجاج يمثل فيه واحداً من الموضوعات الأساسية ـ يصف ستيرن مناقشة بين والِدَي البطل قال هذا الأخير: إن أبي الذي كان يريد إقناع أمِّي بالاستعانة بِمُوَلِّد.

> «حاول أن يبين لها حججه من كل الزوايا. لقد ناقش المسألة باعتباره مسيحياً، ووثنياً وزوجاً وأباً ووطنياً ورجلاً [أو إنساناً]: لم تكن أمي تجيب إلا بصفتها امرأة. لقد كانت تلك لعبةً قاسيةً بالنسبة إليها؛ فلأنها لم تكن قادرةً على استيعاب كل هذه الوجوه المتباينة، كانت المواجهة غير متكافئة، كان شخصٌ واحد يواجه سبعةً»(19).

ولكن فلنكن حذرين، إذ ليس الخطيب هو وحده من يغير وجهه: إن المستمِعَ الذي يتوجه إليه يغير هو أيضاً وجهه -الزوجة المسكينة في هذه

(19) STERNE, *Vie et opinion de Tristan Shandy,* liv. I, chap. XVIII, p. 45.

الحالة-؛ المستمع الذي يغيره على هوى تخيلاته لأجل الإمساك بجوانبه الأكثر هشاشةً. ولأن الخطيب يمتلك المبادرة في هذا التفكيك للمستمع، تُلصَق به ألفاظ «مسيحي» و«وثني» و«زوج» و«أب». . .

ففي اجتماع ما، يمكن للخطيب أن يحاول مَوضَعة المستمع في أطره الاجتماعية. إنه سيتساءل عما إذا كان مستمعه مندرجاً بالكامل في مجموعة اجتماعية واحدةٍ أو أنه ينبغي توزيع مستمعيه في مجموعات متعددة، بل ومتعارضة. ففي هذه الحالة هناك نقط انطلاق عديدة ممكنة دوماً: يمكن في الحقيقة التقسيم المثالي للمستمع بحسب مجموعات اجتماعية ـ سياسية مثلاً ومهنية ودينية ـ ينتمي إليها الأفراد، أو بحسب القيم التي يحملها بعض الأفراد. هذه التقسيمات المثالية ليست مستقلّاً أحدها عن الآخر؛ ومع ذلك يمكن أن ينشأ عنها تشكيل مجموعات مستمعة جزئية بالغة التباين.

إن التقسيم الفرعي لتجمع ما إلى مجموعات فرعية يكون تابعاً للموقف الخاص للخطيب: فإذا كان هذا يتبنى، بصدد مسألة ما، وجهاتِ نظر متطرفةً، فلا شيء يعارض أن يواجه كل مخاطَبيه باعتبارهم يشكلون مستمعاً واحداً. وعلى العكس من ذلك فإذا كان ذا رأي معتدل، فإنه سيؤول إلى اعتبارهم يشكلون مستمعين مختلفين على الأقل[20].

إن معرفة المستمع لا يتم تصورها مستقلةً عن معرفة الوسائل القادرة على التأثير فيه. وفي الحقيقة فإن مسألة طبيعة المستمع مرتبطةٌ بمسألة تهيئته. هذا المصطلح يتضمن أساساً الدلالة على عوامل خارجية عن المستمع. إن أية دراسة لهذه التهيئة تفترض قابلية انطباقها على كيان قد يكون المستمع منظوراً إليه هو في ذاته. إلا أن النظر إلى ذلك عن قرب، أي معرفة المستمع، هو أيضاً معرفة كيف يمكن تأمين تهيئته من جهة، وما هي في كل لحظة من لحظات الخطاب التهيئة التي تم تحقيقها من الجهة الأخرى.

(20) تنظر مُلاحظات L. FESTINGER بصدد أدنى نزوع إلى التواصل عند الحاملين لآراء الوسيطة.

Psychol. Review, col. 57, nº 5, Sept. 1950, p. 275.

لكي يتحقق التأثير بشكل أفضل في المستمع بالإمكان تهيئته بوسائل مختلفة: الموسيقى والإنارة وتجمع الحشود والمشهد والأداء المسرحي. هذه المقومات كانت معروفة على مر العصور، لقد تمت الاستعانة بها عند البدائيين كما استعان بها اليونانيون والرومان ورجال العصور الوسطى؛ لقد يَسَّرَ إتقان هذه التقنيات في أيامنا هذه بتطويرها بشكل مثير بحيث اعتبرت أساس التأثير في الأذهان.

وإلى جانب هذه التهيئة، التي لا نستطيع الإحاطة بدراستها، هناك التهيئة بواسطة الخطاب نفسه؛ بحيث إن المستمع لا يعود في آخر الخطاب ما كانه بالضبط في البدء. هذه التهيئة الأخيرة لا يمكن تحققها إلا بالتوافق المستمر بين الخطيب والمستمع.

5. توافق الخطيب مع المستمع

كتب فِيكُو يقول: «يتعلق موضوع الفصاحة كلّه بسامعِينا، وبالتوافق مع آرائهم ينبغي تنسيق خطبنا»[21]. إن ما يكتسي أهمية في حِجاجنا ليس هو معرفة ما يعتبره الخطيب نفسه صادقاً أو مقنعاً، وإنما هو بالأحرى رأي أولئك الذين يخاطبهم. هناك خطبٌ، حسب ما يقول غراثيان: «مثل الوليمة، حيث اللحوم لا تهيَّأ بحسب ذوق الطباخين ولكن بحسب ذوق المدعوِّين»[22].

يبدو أن أعظم خطيب، أي ذلك الذي يتمتع بالتأثير في الآخرين، إنما هو المتحفِّزُ بالحالة الذهنية لمستمعه نفسه. لا يتعلق الأمر بالرجل المأخوذ بهواه الذي لا يهتم إلا بما يشعر به هو نفسه؛ فإذا تمكن هذا الأخير من أن يُحدِث، في كثير من الحالات، تأثيراً ما في الأشخاص الطَّيِّعين، فإن خطابه قد يبدو للمستمعين غير معقول. وعلى الرغم من أن خطاب المأخوذ بهواه قد يكون مثيراً فإنه لا يوفر، حسب م. برَادِين، النبرة «الصادقة»؛ إن الصورة الحقيقية تخرق دائماً القناع المنطقي، إذ «إن الهوى، كما يقول برَادِين، لا يوضع في

(21) VICO, éd. Ferrari, vol. II, *De nostri temporis studiorum ratione,* p. 10.

(22) GRACIAN, *L'homme de cour,* trad. AMELOT DE LA HOUSSAIE, p. 85.

نفس ميزان العقل»[23]. ما يبدو أنه يفسر هذا الرأي هو أن الإنسان المأخوذ بهواه لا يراعي بما فيه الكفاية، وهو يُحاجُّ، المستمع الذي يخاطبه: إنه يتصور، وهو مأخوذ بحماسه، المستمعَ يستجيب لنفس الحجج التي أقنعته هو نفسه. إن ما يحدثه الهوى هو إذن، بفضل هذا النسيان للمستمع، سوء استعمال الدواعي أكثر مما هو غياب الدواعي.

فلأن قادة الديموقراطية الأثينية تبنَّوا تقنية الخطيب الماهر، فإن فيلسوفاً مثل أفلاطون قد أخذ عليهم «تملق» العامة التي كان ينبغي لهم قيادتها. إلا أن أي خطيبٍ بما في ذلك الخطيب المتمتِّع بالتزكية، لا يمكنه أن يتجاهل هذا الحرص على التوافق مع المستمع. إن تكوين الوعاظ، حسب ما يقول بُوسوِيه[24]، يعود إلى السامعين. ففي مقاومته للديماغوجيين، يطلب دِيمُوستِين من الشعب الأثيني الارتقاء لأجل أن يرتقي أسلوب الخطباء:

«إن خطباءكم لن يجعلوكم أبداً صالحين أو فاسدين؛ إنكم أنتم من تجعلونهم ما تشاؤون. لستم أنتم من يتطلعون إلى ما يشتهون، بل إنهم هم الذين يتطلعون إلى ما يتصورون أنكم تشتهونه. فلتكن لكم إرادات سليمة وكل شيء سيصير حسناً؛ إذ هناك في تلك الحالة، إمَّا أن لا أحدَ يسدي النصيحة السيئة، وإما أن لا فائدة تُجنَى من وراء إسدائها بسبب عدم توفُّرِ من هم مستعدون للاقتناع»[25].

يعود إلى المستمع إذن الدور الأعظم لتحديد نوعية الحِجَاج وسلوك الخطباء[26].

فإذا أمكن للخطباء أن يقارَنوا، في علاقتهم بالسامعين، ليس فقط بالطباخين، ولكن أمكن أن يقارَنوا أيضاً بالطفيليات التي «تَستعمِل، لأجل أن

(23) M. PRADINES, *Traité de psychologie générale,* vol. II, pp. 324-325.

(24) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur la parole de Dieu,* p. 153.

(25) DEMOSTHENES, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. I: Sur l'organisation financière, § 36.

(26) ينظر المبحث 2 اتصال الأذهان

تحوز مكاناً على الموائد الشهية، بصفة شبه دائمة لغةً متعارضة مع إحساساتها»[27]، فَلَا ننس مع ذلك أن الخطيب هو في أغلب الحالات حُرٌّ، حينما يُرغم على الإقناع النافذ بطريقة منفرة له، في التنصل من إقناع مخاطب محدَّد: لا ينبغي الاعتقاد، تبعاً لذلك، بأنه مما يُشرِّف دائماً، بهذا الصدد، إدراك ذلك الغرض، ولا محاولة ذلك. إن مسألة التوفيق بين شكوك الرجل النزيه وبين الخضوع للمستمِع هي إحدى المشاكل التي شغلت كينتِيليَان[28]. فبالنسبة إلى هذا تقتضي الخطابة بوصفها فن القول الحسن[29] أن يكون الخطيب الكامل مقنِعاً بشكل جيدٍ وأن يقول ما هو جيِّد. والحال أنه إذا سلَّمنا بوجود مستمعين متألّفين من أناس فاسدين لا نرغب في ترك إقناعهم، وإذا انطلقنا من وجهة نظر الميزة الأخلاقية للخطيب، فإننا نُدفَع لأجل حل هذه المعضلة، إلى إقامة فصول وتمييزات غير بديهية.

إن ضرورة توافق الخطيب مع المستمع واقتصار هذا الأخير على الحشد غير الكفء، والعاجز عن فهم استدلال متصل والذي يكون انتباهه تحت رحمة أدنى شرود، لم يجرَّا الخطابة إلى الإهمال وحسب، بل لقد أدرجا في نظرية الخطاب قواعد عامةً تبدو صلاحيتها مقصورة على حالات خاصة. إننا لا نرى، مثلاً، لماذا كان في البدء استعمالُ حجاج تقني قد يُبعِدنا عن الخطابة وعن الجدل[30].

لا وجود في هذا المجال إلا لقاعدة واحدة وهي قاعدة توافق الخطاب مع المستمع، أيّ مستمعٍ كان؛ إذ إن محتوى وشكل بعض الحجج الملائمة لبعض الظروف، قد تبدو مضحكة في ظروف أخرى[31].

إن واقعية نفس الأحداث الموصوفة في كتاب يَدَّعي العلمية أو في رواية تاريخية لا تنبغي البرهنة عليها بنفس الطريقة؛ من هذا القبيل فإن ذلك الذي قد يعتبر من العبث البراهين التي عرضها ج. رُومَان بصدد التعليق الإرادي للحركات

(27) SAINT-EVREMOND, t. IX, p. 19, d'après Pétrone. Satiricon, III, p. 3.

(28) QUINTILIEN, vol. I, liv. III, chap. VIII; vol. IV, liv. XII, chap. I.

(29) QUINTILIEN, vol. I, liv. II, chap. XV, § 34.

(30) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. I, chap. 2, 1357 a et 1358 a.

(31) Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part III, chap. I, § 2, p. 174.

القلبية، يمكنها بالمقابل، لو أنها عُرِضت في مجلة طبية، أن يَرَى فيها فرضيةً أجدر بالاهتمام، من حال عَرضِها في روايةٍ[32].

إن اتساع المستمِع يُقَيِّد، في حدود معينة، المقوماتِ الحِجَاجية، وهذا بغض النظر عن الاعتبارات المرتبطة بالاتفاقات المعتمَدةِ كأساس، والتي تختلف باختلاف المستمعين. يشير مَارُوزُو وهو يدرس الأسلوب في علاقته بالظروف التي يُستعمَل فيها الكلام إلى:

> «نوع الاحترام والتبجيل الإنساني الذي يفرضه العدد؛ فبقدر تقلص الحميمية، يزداد الشك، الشك في أن نكون موضع حكم إيجابي، وفي الفوز بالتصفيقات أو على الأقل برضا النظرات والمواقف...»[33].

قد نعرض تأملات أخرى كثيرة متعلقة بخصائص المستمعين الذين يؤثرون في سلوك الخطيب وحِجَاجه. إلا أن دراستنا الحالية قد تكون في رأينا أغنى لو أننا اعتمدنا على المظهر الملموس للمستمعين والخاص والمتعدد الأشكال. ومع ذلك ففي الفقرات الأربعة الآتية، سنفصِّل القول على وجه الخصوص بِصَدَد ملامح بعض المستمعين ممن تعتبر أهميتهم لا نظير لها بالنسبة إلى الجميع، وعلى وجه الخصوص بالنسبة إلى الفيلسوف.

6. الإقناع والاقتناع

تبين الصفحات السابقة بشكل جلي أن أنواع المستمعين تكاد تكون لانهائية، وأن محاولة التوافق مع كل الحالات الخاصة تجعل الخطيب يواجه صعوبات لا حدود لها. قد تكون هذه واحدة من الدواعي التي يكون بِحَسبِها ما يبعث اهتماماً كبيراً هو تقنية حِجَاجية تفرض نفسها بدون تمييز على كل المستمعين، أو على الأقل على كل المستمعين المتكونين من الآدميين المؤهلين أو العاقلين. إن التماس موضوعية ما، ومهما كانت طبيعتها، تطابق هذا المثال،

(32) A. REYES, *El Deslinde,* p. 40 (Jules ROMAINS, *Les hommes de bonne volonté,* vol. XII : *Les créateurs*, chap. I à VII) ; cf. Y. BELAVAL, *Les philosophes et leur langage,* p. 138

(33) J. MAROUZEAU, *Précis de stylistique française,* p. 208.

أي هذه الرغبة في التعالي على الخصوصيات التاريخية أو المحلية بكيفية تجعل الدعاوى المُدَافَع عنها قادرة على اكتساب قبول الجميع. وبهذا الصدد، وكما يقول هُوسِّيرل في خطابه المؤثر حيث يدافع عن مجهود العقلانية الغربية: «إننا في عملنا الفلسفي، **موظفو الإنسانية**»[34]. وبنفس الروح يتهم ج. بِينْدَا الكهنوت بالخيانة حينما تنصَّلوا من الحرص على الخالدِ والكونيِّ لأجل الدفاع عن القيم الزمنية والمحلية[35]. وفي الحقيقة فإننا شهود هنا على العودة إلى النقاش الذي عمر قروناً بين أنصار الحقيقة وأنصار الرأي، أي بين الفلاسفة الباحثين عن المطلق والخطباء المنخرطين في الفعل. في سياق هذا النقاش نشأ التمييز بين **الإقناع والاقتناع**، الذي نريد استخدامه في إطار نظرية الحِجاج وبالدور الذي يلعبه بعض المستمعين[36].

وبالنسبة إلى من يهتمون بالنتيجة فإن الإقناع هو أكثر من الاقتناع، ومع كون الاقتناع لا يمثل إلا المرحلة الأولى التي تؤدي إلى الفعل[37] فبالنسبة إلى رُوسُو، لا جدوى من اقتناع convaincre طفلٍ «إذا لم نتمكن من إقناعه persuader»[38]. وعلى العكس من ذلك فإن من يهتم بالطابع العقلي للاستمالة يعتبر الاقتناع هو أكثر من الإقناع. وعلاوةً على ذلك فإن الطابع العقلي للاقتناع يرتبط في بعض الأحيان بالوسائط المستعملة؛ وطوراً آخر يرتبط بالملكات التي نتوجه إليها. وَبالنسبة إلى بَاسكَال[39]، فإن الآلي هو من نُقنِع، وهو يقصد بالآلي، الجسد، والخيال والإحساس وبكلمة واحدة، كل ما ليس بالإطلاق عقلاً. وفي الكثير سيُعتَبرُ الإقناع تحويلاً غير مبرر للبرهنة: وحسب دِيمَاس[40] ففي الإقناع «نتوسل بالدواعي العاطفية والشخصية»، حينما يكون الإقناع

(34) E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes,* p. 142.

(35) J. BENDA, *La trahison des clercs,* 1928.

(36) Cf. Ch. PERELMAN, et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie,* pp. 3 et suiv. (Logique et rhétorique).

(37) Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part II: *Of Persuation,* chap. I, § 1, p. 115. Cf. Charles L. STEVENSON, *Ethics and language,* pp. 139-140.

(38) ROUSSEAU, *Emile,* liv. III, p. 203.

(39) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 470 (195), p. 961 (252 éd. Brunschvicg)

(40) G. DUMAS, *Traité de Psychologie,* t. II, p. 740.

«سفسطائياً». إلا أن دِيمَاس لا يدقق بأي شيء تتميز تقنياً هذه البرهنة العاطفية عن البرهان الموضوعي.

إن المعايير التي يُعتقَد أنه بفضلها يمكن تمييز الاقتناع عن الإقناع، تقوم دائماً على قرار يدَّعي الانتقاء من مجموعةٍ من المقومات والملكات، بعض العناصر المعتبرة عقلية. ينبغي التأكيد أن الانتقاء يُحيل في بعض الأحيان على الاستدلالات؛ يبدو مثلاً أن قياساً ما على الرغم من أنه يحدث اقتناع المستمع إلا أنه لا يدرك إقناعه: إلا أن الحديث هكذا عن هذا القياس إنما هو عزله عن سياق بأكمله، هو افتراض أن مقدماته توجد في النَّص مستقلةً عن السياق، الشيء الذي يعني تحويلها إلى حقائق لا تتزعزع ولا يمكن المساس بها. قد يقال لنا، على سبيل المثال، إن هذا الشخص المقتنع بأذى المضغ السريع لن يكف مع ذلك عن الإقدام على ذلك[41]؛ بهذه الكيفية نعزل الاستدلال الذي يقوم عليه الاقتناع عن مجموع كامل. إننا ننسى مثلاً أن هذا الاقتناع يمكن أن يصطدم باقتناع آخر وهو ذلك الذاهب إلى أنّ هناك ربحاً للوقت في الأكل السريع. إننا نرى إذن أن تصور ما يشكل الاقتناع، الذي يبدو أنه يقوم على تمييز وسائل البرهنة أو الملكات التي تتم مراعاتها، يقوم أيضاً وفي الكثير على عزل بعض المعطيات ضمن مجموع أعقد من ذلك بكثير.

إذا امتنع أحدهم، كما نفعل نحن، عن تبني هذه التمييزات ضمن فكرٍ حيٍّ، ينبغي على الأقل الاعتراف بأن لغتنا تستعمل تصورين، الاقتناع والإقناع، الذين نقدِّر عموماً بأنه يوجد بينهما فارقٌ دقيق قابل للضبط.

إننا نقترح تسمية **مقنع** persuasif لحِجَاج لا يتطلع إلا إلى الصلاح لمستمعٍ خاصٍّ وتسمية **محدث الاقتناع** convaincant ذلك الحِجَاج الذي يفترض فيه أنه يكتسب الاستمالة لكل كائن عاقلٍ. إن التمييز بالغ الدقة ويخضع بالأساس للفكرة التي يكونها الخطيب عن تجسُّد العقل. يعتقد كل إنسان في مجموعة من الوقائع، والحقائق التي ينبغي لكل إنسان «طبيعي» أن يسلِّم بها، لأنها متماثلة بالنسبة إلى أي كائن عاقلٍ. ولكن هل تجري الأمور بهذا الشكل حقاً؟ ولكن أليس مثيراً

(41) W. Dill Scott, *Influencing men in business*, p. 32.

ادعاءُ صلاحية مطلقة بالنسبة لأي مستمع متألفٍ من كائنات عاقلةٍ؟ إن المؤلف الأشد وعياً لا يمكنه بصدد هذه المسألة إلا أن يخضع لتجربة الوقائع، أي لحكم قرائه[42]. في كل الأحوال سيفعل ما هو في متناوله لأجل **إحدث الاقتناع**، إذا كان يعتقد أنه يتوجه بشكل صائب إلى مثل هذا المستمع.

إننا نفضل معيارَنا على ذلك الذي اقترحه كَانط في **نقد العقل الخالص**، والذي يقترب منه كثيراً من حيث النتائج، رغم أنه يختلف عنه من حيث المبدأ. إن الاقتناع conviction والإقناع persuasion هما بالنسبة إلى كَانط نمطان من الاعتقاد:

حينما يكون هذا صائباً بالنسبة إلى كل كائنٍ يمتلك العقل، فإن أساسه يكون كافياً موضوعياً، وفي هذه الحالة، فبسبب اعتباره صادقاً يسمى **اقتناعاً**. أما إذا كان يقوم فقط على النمط الخاص للذات، فإنه يسمى **إقناعاً**.

والإقناع مجرد مظهر، لأن مبدأ الحكم، وهو الأساس القائم فقط في الذات يُعتبرُ **موضوعياً**. إن مثل هذا الحكم لا يمتلك إلا قيمة فردية، والاعتقاد لا يقبل التوصيل... وبهذا فلا يمكن ذاتياً تمييز **الإقناع** من **الاقتناع**، حينما تعتبر الذات أمراً ما صادقاً بوصفِه مجرَّد ظاهرة ذهنها الخاص؛ غير أن الدراسة التي نجريها على الفهم عند الآخر حول المبادئ الصالحة لمعرفة ما إذا كانت هذه تؤثر في عقله بالطريقة نفسها التي تؤثر بها في عقلنا هي (أن الدراسة) وسيلة صالحة بالأحرى، في الوقت الذي تظل فيه ذاتية، لاكتشاف القيمة الحقيقية للحكم، أي اكتشاف ما يشكل في إطاره هذا الحكم مجرد إقناع persuasion، وليست صالحة لإنتاج الاقتناع conviction... أستطيع أن أحتفظ بالإقناع لنفسي، إذا كنت راضياً به، إلا أنني لا أستطيع أن أجعلهُ صالحاً خارج ذاتي، ولا أتطلَّعُ إلى ذلك»[43].

(42) Cf. KANT, *Critique de la raison pure,* p. 9.

(43) KANT, *Critique de la raison pure,* pp. 634-635.

إن التصور الكَانطي رغم أنه من حيث النتائج قريب من تصورنا، فإنه يختلف عنه لأنه يجعل من التعارض **ذاتي ـ موضوعي** معيار التمييز بين الإقناع والاقتناع. فإذا كان الاقتناع قائماً على صدق موضوعه، ومن هنا يصبح صالحاً بالنسبة إلى أي كائن عاقلٍ، فإنه هو وحده الذي تمكن البرهنة عليه، أما الإقناع فلا يتمتع إلا بأهمية فردية. إننا نرى بهذا أن كَانط لا يقبل إلا البرهان المنطقي الخالص، أما الحِجَاج غير الملزِم فقد أقصاه من الفلسفة. إن تصوره لا يمكن الدفاع عنه إلا حينما نسلِّم بأن ما لا يكون ضرورياً غير قابل للتوصيل، وهذا يقصي أي حِجَاج متعلق بمستمعين خاصين: إلا أن هذا الحِجَاج هو الموضوع الذي اختارته الخطابة. فمنذ اللحظة التي نسلِّم فيها بوجود وسائل أخرى للبرهنة غير البرهنة الضرورية، يصبح الحِجَاج بين المستمعين الخاصين صلاحيةً تتخطى الاعتقاد الذاتي الخالص.

إن التمييز الذي نقترحه بين الإقناع والاقتناع يحيط بشكل غير مباشر بالعلاقة التي نقيمها عادةً، وبشكلٍ ما يزال غامضاً، بين الإقناع والفعل وبين الاقتناع والذكاء [أي الفهم] من جهةٍ أخرى. وفي الواقع فإن الطابع اللَّازمني لبعض المستمعين يفسر كون بعض الحجج التي توجه إليهم لا تشكل دعوةً إلى فعلٍ مباشرٍ.

لا يبدو أنّ هذا التمييز القائم على خصائص المستمع الذي نتوجه إليه يفسر في الوهلة الأولى التمييز بين الاقتناع والإقناع كما يحس به السامع نفسه. إلا أنه من السهولة أن نرى أن نفس المعيار يمكن مع ذلك أن يُطبَّق، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذا السامع يفكِّر في التحول إلى مستمعين آخرين للحجج التي تقدَّمُ له ويهتم بالاستقبال الذي قد يُخصُّ لها.

إن رأينا يسمح بفهم أن التمييز الدقيق بين **الاقتناع والإقناع** هو دائماً غير دقيق، وأنه من الناحية العملية ينبغي أن يظل كذلك. إذ ففي حين نجد الحدود بين الذكاء والإرادة، بين العقل واللاعقل يمكن أن تشكل فاصِلاً دقيقاً، فإن التمييز بين مختلف المستمعين هو أشد غموضاً، ويزداد هذا الغموض حينما تكون الصورة التي يكوِّنها الخطيب عن المستمعين هي نتيجة جهد قابل دوماً للتَّجدُّد.

إن تمييزنا بين الإقناع والاقتناع يلتقي من زوايا عديدة مع تلك التمييزات

القديمة[44]، ولو أنه لا يتبنى معاييرها؛ وكذلك فإنه يفسِّرُ الاستعمال الذي يعتمده البعض، على سبيل التواضع، للفظ «إقناع» حينما يعارضونه بـ «اقتناع». ومن هذا القبيل كلَابَارِيد، في تقديمه لأحد كتبه، حيث يقول إنه قد قرر إخراج مخطوطه من طي النسيان، «لقد حصل هذا استجابةً للسيدة آنتِيبُوف التي أقنعتني (إلا أنها لم تبعث اقتناعي) بأنه من المفيد نشر هذه الأبحاث»[45]. لا يخطر ببال المؤلف هنا إقامة تمييزٍ نظري بين المصطلحين، إلا أنه يستعين بالفرق بينهما لأجل التعبير في نفس الآن عن نقص القيمة الموضوعية المضمونة وعن قوة العلل التي قدّمتها مساعِدتُه: إن التمييز الدقيق الذي يعتمده كلابارِيد يمكن أن يتطابق مع التصور الكَانطي؛ إنه يتفق بشكل أفضل، حسب ما يظهر، مع واقعة أن الأمر يتعلق بعللٍ مبرهنٍ عليها بالنسبة إليه، إلا أنه يتصور أنها ليست كذلك بالنسبة إلى كل الناس.

إن طبيعة المستمع إذن الذي يمكن أن توجه إليه الحجج بشكل موفق، ما يحدد في أغلب الحالات، ليس فقط الثقل الذي تكتسبه الحجج ولكن أيضاً الطابع والقيمة التي تنسب لها. كيف نُعَيِّنُ المستمعين الذين ينسب إليهم الدور المعياري الذي يسمح بمعرفة ما إذا كان حِجَاج ما يبعث اقتناعاً أو لا؟ إننا نعرف ثلاثة أصنافٍ من المستمعين، تحظى بالتفضيل على هذا الصعيد، سواء في الجانب العملي الشائع أم في الفكر الفلسفي. الأول يتكون من الإنسانية كاملةً، أو على الأقل، من كل الراشدين والطبيعيين والذين نطلق عليهم **المستمع الكوني**؛ والثاني يتكون، من وجهة نظر الحوار، من **المخاطب** الفردي الذي نتوجه إليه بالخطاب؛ والثالث، أخيراً، يتكون من **الذات نفسها**، حينما تتشاور مع نفسها أو تتصور دواعي أفعالها. وبعد هذا ينبغي أن نضيف، فحينما يكون المتأمل في باطنه والمخاطَب في الحوار متقمصين للمستمع الكوني، يكتسبان الامتياز الفلسفي المخوَّلَ للعقل، الذي بفضله يشبَّهُ الحِجاج الذي يوجه إليهم بالخطاب المنطقي. وفي الحقيقة فإذا كان المخاطَب الكوني لكل خطيب يمكن اعتباره، من وجهة نظر خارجية، مخاطباً خاصاً، فإن هذا لا يعني أنه يوجد في كل لحظة وبالنسبة إلى كل واحد، مستمع يتسامى على كل الآخرين، ولا أنه يصعب تميزه

(44) Cf. FENELON, *Dialogue sur l'éloquence,* éd. Lebel, t. XXI, p. 43.

(45) Ed. CLAPAREDE, *La genèse de l'hypothèse,* avant propos.

باعتباره مخاطباً خاصاً. وعلى العكس من ذلك، فإن الفرد الذي يتشاور، أو المحاوِر الذي يحاور يمكن أن ينظر إليهما باعتبارهما مستمعاً خاصاً، ذا استجاباتٍ معروفة عندنا وذا خصائصَ خليقةٍ بأن ندرسها. من هنا تصدر الأهمية الأساسية للمستمع الكوني باعتباره معيار الحِجَاج الموضوعي، إذ إن المحاور والفرد المشاور مع ذاته يشكلان تحققاتٍ عارضة دائماً.

7. المستمع الكوني

إن أي حِجَاج يستهدف مخاطَباً واحداً خاصاً يمثل عائقاً، إذ إن الخطيب بالضبط في حدود ما يتلاءم مع آراء سامعيه، يخاطر باتخاذ سندٍ على دعاوى هي غريبة أو متعارضة بشكل صريح مع ما يسلم به أشخاص آخرون غير أولئك الذين يتوجه إليهم الآن بالخطاب. هذا الخطر يكون بارزاً حينما يتعلق الأمر بمستمع متنافرٍ، يُدفَع معه الخطيب إلى تفكيكه لحاجات حِجاجه. وفي الواقع فإن هذا المستمع، من قبيل جلسة برلمانية، ينبغي له أن يلتئم مجموعه لكي يتخذ قراراً، ولا شيء أسهل بالنسبة إلى الخصم، من مواجهة سالفه المتهور بكل الحجج التي سبق لهذا أن استعملها أمام مختلف أطراف المستمع، وذلك إما بمقابلتها بعضها ببعض لبيان تنافرها وإما بعرضها على من لم تكن موجّهة إليهم. هنا يكمن الضعف النسبي للحجج التي لا تكون مقبولة إلا من المستمعين الخاصين والقيمة المنسوبة إلى الآراء التي تتمتع بتزكية جماعية، وعلى الخصوص من قبل أشخاص أو مجموعات لا تتفاهم إلا على أشياء قليلة.

من البديهي أن قيمة هذا الإجماع تخضع لعدد ونوعية من يعبرون عنه، علماً بأن الحدَّ يدركه في هذا المجال **اتفاق المستمع الكوني**. وبديهي أنه في هذه الحالة لا يتعلق الأمر بواقعة مبرهن عليها بالتجربة، بل بكونية وبإجماعٍ يتخيله الخطيب، وباتفاق مستمع ينبغي أن يكون كونياً، اتفاقٍ يمكن ألَّا يراعيَهُ، ولأسبابٍ مشروعة، من لا يشاركون فيه.

إن الفلاسفة يدعون دائماً أنهم يتوجهون إلى مستمع من هذا النمط، ليس لأنهم يترقَّبُون امتلاك الموافقة الفعلية من كل الناس ـ إذ يعرفون جيداً بأن أقلية محصورة جداً ستكون لها فرصة معرفة كتاباتهم ـ بل لأنهم يعتقدون بأنه لن يبقى

لكل أولئك الذين يفهمونهم مناص لتبني استنتاجاتهم. ومع ذلك **فإن اتفاق مستمع كوني ليس مسألة واقع، بل هي مسألةُ حق.** فلأننا نؤكد أن ما هو موافق لواقع موضوعي، وهو ما يشكل إثباتاً حقيقياً وحتى ضرورياً، نراهن على استمالة أولئك الذين يخضعون لمعطيات التجربة أو لأنوار العقل.

إن حِجَاجاً يتوجه إلى مستمع كوني ينبغي أن يحدث اقتناع convaincre القارئ بالطابع القِسرِي للدلائل المقدَّمةِ، وبداهتها وصلاحيتها غير الزمنية والمطلقة، المستقلة عن العوارض المحلية والتاريخية. «إن الحقيقة، كما يقول كَانط، تستند على الاتفاق مع الموضوع، وبالتالي ونتيجة لذلك فبالعلاقة مع هذا الموضوع ينبغي لكل أحكام الفهم أن تكون متفقةً». إن أيَّ إثبات موضوعي يمكن توصيله، لأنه يحظى بقبول عقل أي إنسان. كما أن إثباتاً من هذا القبيل هو وحده دون غيره يمكن تأكيده، أي معبَّرٌ عنه «باعتباره حكماً ضرورياً مقبولاً عند أيٍّ كان»[46].

وفي الواقع فإن مثل هذا الحكم يُنظَر إليه بوصفه مفروضاً على كل الناس، إذ إن الخطيب نفسه مقتنع بما لا يمكن أن يوضع موضع شك. لقد وصف دِيمَاس في كلام معبِّر جداً، هذا اليقين الدِيكَارتي:

«اليقين هو الاعتقاد الممتلئ، الذي يقصي بالكامل الشَّك؛ إنه تأكيد ضروري وكوني؛ أي إن الإنسان المتيقن لا يتصور إمكانية تفضيل إثبات نقيض وهو يفكر في إثباته باعتباره كما لو أنه ينبغي أن يفرض نفسه على الجميع في نفس الظروف. وعلى وجه الإجمال، فإننا هنا في حال حيث يحصل لنا الوعي بأننا أمام الحقيقة، التي هي بالضبط هذا الإلزام الكوني، هذا الإجبار الذهني؛ إن الذاتية تختفي، والإنسان يفكِّر باعتباره ذكاء، باعتباره إنساناً وليس فرداً. إن حال اليقين كان يوصف في الكثير بالاستعانة بالاستعارات باعتباره نوراً ووضوحاً. إلا أن إلهام اليقين العقلي يجلب تفسيره. إنه راحةٌ ودَعةٌ، حتى وإن كان اليقين متعباً، لأنه يضع حداً للتوتر وقلق البحث والحيرة. إنه يرفق بإحساس القوة وفي نفس الآن بالإبادة؛ يحصل شعور بأن الاحتراز والهوى والنزوة الفردية قد اختفت. . .في الاعتقاد العقلاني تصبح الحقيقة لنا ونحن نصبح الحقيقة»[47].

(46) KANT, *Critique de la raison pure,* p. 635.

(47) *G. DUMAS, Traité de psychologie,* t. II, pp. 197-198, 200.

إننا نلاحظ، في الحالات التي تندرج فيها البداهة العقلانية، أن استمالة الذهن تبدو معلقةً بحقيقة إجبارية وأن مقومات الحِجَاج لا تلعب أي دور. إن الفرد، الحر في تشاوره واختياره، يختفي أمام العقل الذي يجبره وينزع منه كل إمكانية للشك. وفي الحد الأقصى فإن الخطابة النافذة لمستمع كوني قد تكون تلك التي لا تتوسل إلا بالبرهان المنطقي.

إن العقلانية بادعاءاتها أنها ستنفِي كل خَطابة من الفلسفة، قد سبق لها أن أعلنت عن برنامج طموح يخلص إلى اتفاق الأذهان بفضل البداهة العقلية التي تفرض نفسها على كل الناس. إلا أنه ما إن تم التصريح بضرورات المنهج الدِيكَارتي حتى بادر، هو نفسه باسمها، إلى تقديم إثباتات قابلة للاعتراض بشكل صارخ. وفي الحقيقة كيف نميز البديهيات الحقيقية من الزائفة؟ هل يتصور أن ذلك الذي يُقنِع مستمعاً كونياً، ويُعَتبر هو ذاته الممثِّل النموذجي له، قادر على التحلي بالموضوعية؟ لقد قدم بَارِيتُو[48] مُلاحظة صائبةً في صفحات عميقة بأن الاتفاق الكوني المعتمد هو في أغلب الحالات مجرد تعميم غير مشروع لحدسٍ خاص. ولهذا السبب فمن المخاطرة المطابقة بين المنطق والحِجَاج الموجه إلى المستمع الكوني، كما يتصوره شخص ما. إن التصورات التي قدمها الناس على امتداد التاريخ «للوقائع الموضوعية» أو «الحقائق البديهية» قد تغيرت بما فيه الكفاية لكي نعبر عن عدم ثقتنا بهذا الصدد. فبدلاً من الاعتقاد بوجود مستمع كوني، مناظر للذهن الإلهي الذي لا يمكن أن يسند موافقته إلا «للحقيقة» نستطيع بحق تخصيص كل خطيب بالصورة التي يكونها هو نفسه عن المستمع الكوني الذي يحرص على كسبه لصالح رؤاه الخاصة.

إن المستمع الكوني يُنشئه كل واحد انطلاقاً مما يعرفه من أشباهه، بكيفية تتخطى بعض التعارضات التي يعيها. وهكذا فإن لكل ثقافة ولكل فرد تصوراً خاصّاً للمستمع الكوني؛ وإن دراسة هذه الاختلافات ستكون مفيدةً، إذ إن هذا سيجعلنا نعرف ما كان الناس يعتبرونه على امتداد التاريخ **واقعياً وحقيقياً وصالحاً موضوعياً**.

(48) V. PARETO, *Traité de sociologie générale,* t. I, chap. IV, §§ 589 et 599.

إذا كان الحِجَاج الموجّهُ إلى مستمع كوني، والذي كان عليه أن يقنع، إلا أنه لم يقنع رغم ذلك، كل الناس، فإنه يكون وارداً **الطعن في المشاكس** ووصفه بأنه غبي أو غير سوي. هذه الطريقة في تناول الأمور، الشائعة عند مفكري القرون الوسطى، معهودة أيضاً عند المحدثين(49). إن مثل هذا الإقصاء من المجتمع الإنساني لا يمكن أن يكتسب القبول إلا إذا كان العدد والقيمة الذهنية للمبعَدين لا يهدد بجعل مثل هذا الإجراء مُضحكاً. فإذا كان هذا التهديد موجوداً ينبغي اللجوء إلى حِجَاج آخر، ومعارضة المستمع الكوني بمستمع النخبة المزوَّد بوسائل للمعرفة استثنائية وغير قابلة للطعن. وإن أولئك الذين يزعمون أنهم يتلقون الوحي الخارق أو المعرفة التصوفية، وأولئك الذين يستشهدون بالأخيار أو بالمؤمنين أو بمن يملكون اللُّطف يكشفون عن تفضيلهم لمستمع النخبة؛ يمكن لمستمع النخبة هذا أن يختلط بالكائن الكامل.

لا يعتبر مستمع النخبة متماثلاً دائماً مع المستمع الكوني. وفي الحقيقة فقد يحدث كثيراً أن يرغب مستمعُ النخبة في أن يظل مختلفاً عن عامة الناس: إن النخبة في هذه الحالة تتميز بوضعها الهرمي. إلا أنه كثيراً ما اعتبر مستمِع النخبة النموذجَ الذي ينبغي أن يمتثل له الناس لكي يكونوا أهلاً بهذا الاسم: إن مستمِع النخبة يخلق المعيار لكلِّ الناس. وفي هذه الحالة الأخرى تكون النخبة هي الطليعة التي يتبعها الجميع ويمتثلون لها. إن رأيها هو وحده المهم، لأنه، في آخر المطاف، هو الذي يعتبر محدِّداً.

إن مستمع النخبة لا يتقمص المستمع الكوني إلا بالنسبة لأولئك الذين يعترفون له بهذا الدور الذي هو الطليعة والنموذج. وبالنسبة إلى الآخرين فعلى العكس لا يشكل إلا مستمِعاً خاصاً. إن وضع مستمعٍ ما يتغير بحسب التصورات التي تدعمه.

إن بعض المستمعين الخاصين يتطابقون إرادياً مع المستمع الكوني، من قبيل هذا مستمع العالِم المتوجه إلى أنداده. إن العالم يتوجه إلى بعض الرجال المخصوصين بالكفاءة والذين يسلمون بمعطيات نسق محدد بدقة، ومتشكل بالعلم

---

(49) Notamment H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique,* I, *Logique formelle et logique dialectique,* p. 29.

الذي يتخصصون فيه. ومع ذلك، فإن هذا المستمع المحصور جداً لا يعتبره على وجه العموم العالِمُ بوصفه مستمعاً خاصاً، ولكن بوصفه مستمعاً كونياً حقاً. إنه يفترض أن كل الناس، بكل الإعدَادات ونفس الكفاءات ونفس المعلومات قد يتبنون نفس الاستنتاجات.

وكذلك الحال حينما يتعلق الأمر بالأخلاق. إننا نترقب أن تكون استجابات الآخرين موافقةً لأحكامنا. إن «الآخرين» الذين نتوجه إليهم بهذه الطريقة ليسوا مع ذلك أي «آخرين». إننا نتوجه فقط إلى أولئك الذين «تأملوا» بالكيفية الملائمة في السلوك الذي نقبله أو نرفضه. وكما يقول فاندلاي:

> «وفوق الرؤوس غير المتأملة «للمرافقة الحالية» نلجأ إلى «المرافقة الكبرى للأشخاص» المتأملين حيثما وُجدت في المكان أو في الزمن»[(50)].

ونفس المطلب انتقده ج. ب. سارتر في محاضراته الذائعة حول مستمع الكاتب:

> «لقد قلنا إن الكاتب يتوجه من حيث المبدأ إلى كل الناس. إلا أننا قد لاحظنا بعد ذلك مباشرة بأنه مقروء من بعض الناس وحسب. لقد تولدت عن الفارق بين الجمهور المثالي والجمهور الفعلي فكرة الكونية المجردة. أي إن المؤلف يفترض أبدية تكرار في مستقبل غير محدد لهذه الحفنة من القراء الذين يتوفر عليهم في الحاضر.. . إن اللجوء إلى لانهائية الزمن يبحث عن تعويض الفشل في المكان (عودة إلى لانهائية الإنسان النَّزِيه مؤلف القرن السابع عشر، والامتداد اللانهائي لنادي الكتاب وجمهور المختصين في القرن التاسع عشر).. . فبالكونية الملموسة ينبغي أن نفهم على العكس كلية الرجال الذين يعيشون في مجتمعٍ معطى»[(51)].

(50) J. N. FINDLAY, *Morality by convention, Mind,* vol. LIII, p. 160. Cf. Arthur N. PRIOR, *Logic and the basis of ethics,* p. 84.

(51) Jean-Paul SARTRE, *Situations,* II, pp. 192-193.

يعاتب سارتر الكتاب على إهمالهم الكونية الملموسة التي يمكن أو ينبغي التوجه إليها والاكتفاء بها بدل الكونية الوهمية المجردة. ولكن أليس هذا المستمِع الكوني لسارتر هو الذي ينبغي أن يقرر ما إذا كان عند الكاتب وهم إرادي أو غير إرادي، وما إذا كان الكاتب قد تخلف إلى الآن عما كان قد هيئ له «كوظيفة»؟ وهذا المستمع الكوني لسارتر، هو عينه الذي يتوجه إليه لأجل عرض رؤاه حول الكونية المجردة والملموسة.

إننا نعتقد إذن أن المستمعين ليسوا مستقلين؛ وأن المستمعين الملموسين الخاصين هم الذين يستطيعون أن يتمتعوا بتصور المستمع الكوني الذي يخصهم. ولكن على العكس، إن المستمع الكوني غير المحدد الذي يدعى للحكم على تصور المستمع الكوني الخاص بهذا المستمع الملموس، لأجل اختبار في نفس الآن الطريقة التي تألف بها، ومن هم الأفراد الذين يشكلون تبعاً للمعيار المتبع، جزءاً منه وما هي مشروعية المعيار المذكور. يمكن القول إن المستمعين يحكم بعضهم على بعض.

8. الحِجاج أمام سامع واحد

إن المحتوى الفلسفي للحجاج الموجّه إلى مستمِع واحدٍ وسُموُّه على ذلك الموجه إلى مستمع غفير، قد سلم به كل أولئك الذين أقروا من القدماء بأوَّلية الجدل في علاقته بالخطابة. لقد انحصرت الخطابة في التقنية المستخدمة في الخطابات الطويلة والمتصلة. إلا أن مثل هذا الخطاب، مع ما يلازم ذلك من الفعل الخطابي، قد يكون مضحكاً وعديم الجدوى أمام سامعٍ واحد[52]. من الطبيعي مراعاة ردوده واعتراضاته وتردداته، وحينما تلاحظ فلا يعود هناك مجال للتملص، من الضروري اختبار النقطة موضوع الاعتراض، والتعرف على دواعي مقاومة المحاور، والتشبع باعتراضاته: الخطاب يتحول بشكل ثابت إلى حوار. ولذلك فإن الجدل باعتباره تقنية الحوار قد شبهه زِينُون، حسب رواية كِينتِيلِيَان،

(52) QUINTILIEN, vol. I, liv. I, chap. II, § 29؛ ينظر أيضاً:

Dale CARNEGIE, *L'art de parler en public,* p. 154

وتمييز K. RIEZLER بين «one-way communication» et «two-way communication» dans *Political decisions in modern Society, Ethics,* Janv. 1954, 2, II, pp. 45-46.

بالراحة المشدودة، وذلك بسبب الخاصية الدقيقة للحِجَاج، في حين أن الخطابة كانت تبدو له شبيهة بيد مبسوطة(53). لا شك، في الحقيقة، أن الإمكانية المتوفرة له من حيث تقديم الأسئلة والاعتراضات يبعث عند المستمع الانطباع بأن الدعاوى التي يتبناها، تترسخ أكثر مما يحدث مع خلاصات الخطيب الذي يبسط خطاباً متصلاً. إن الجدلي الذي يحرص، خلال كل استدلاله، على موافقة محاوره، قد يكون في مأمن، حسب أفلاطون، خلال اتباع طريق الحقيقة. هذا الرأي معروض بعبارة واضحة في الخطاب الآتي القصير الذي يوجهه سقراط إلى كَالِيكلِيس:

«من البديهي، أنه بصدد هذه المسائل، تظل الحالة بالشكل التالي. فإذا كنت خلال الحوار، متفقاً معي بصدد نقطة ما، فإن هذه النقطة ستصبح ثابتةً بما فيه الكفاية بالنسبة إلي وإليك، ولا تعود هناك حاجة إلى إخضاعها لبرهنة جديدة. وفي الواقع، فإنك لن تقبل أبداً تقديم تنازلات لي، لا بسبب قلة المعرفة، ولا بسبب إفراط خجلك، ولن يكون اتفاقك معي بسبب أنك تحاول خداعي، إذ إنك أنت صديقي، كما تقول أنت بنفسك. وتبعاً لهذا فإن اتفاق رأيي مع رأيك سيكون برهاناً على أننا قد أدركنا الحقيقة»(54).

هذه الطريقة في تحويل استمالة فرد واحد إلى دليلٍ على الحقيقة قد تكون مضحكةً، وهذا على الأقل هو رأي بَارِيتُو(55)، لو كان محاور سقراط يعبر عن وجهة نظر شخصية خالصة. قد يكون من المبالغة القول مع غُوبلُو «بأن أفلاطون يعتبر نفسه واثقاً بأن أي محاور قد لا يستطيع أن يجيب بشكل مغاير عن ذلك الذي يُنطِقه»(56). ولكن الأكيد، في كل الأحوال أن أي محاور لسقراط هو المعبر الأفضل كما يُفترَض عند أنصار وجهة نظر محددة، والذين تكون اعتراضاتهم مبعدة مسبقاً لأجل تيسير قبول الجمهور للدعاوى المعروضة.

---

(53) QUINTILIEN, vol. I, liv. II, chap. XX, § 7.

(54) PLATON, *Gorgias,* 487 d-e.

(55) V. PARETO, *Traité de sociologie générale,* t. I, § 612, p. 329.

(56) E. GOBLOT, *La logique des jugements de valeur,* p. 17.

إن ما يُكسِبُ الحوار، باعتباره جنساً فلسفياً، والجدل ـ كما تصوره أفلاطون، تأثيراً بعيداً، ليس القبول الفعلي لمحاورٍ محددٍ، إذ إن هذا لا يمثل إلا مستمعاً خاصاً بين عدد لا نهائي من المستمعين ـ ولكن قبول شخصية، ومهما كانت، لا يمكنها إلا أن تنحني أمام بديهة الحقيقة، لأن اقتناعها متولِّدٌ عن مواجهة دقيقة لفكره مع فكرة الخطيب. إن العلاقة بين الحوار والحقيقة هي كما وصف دُبرِيئيل الذي يميل إلى اعتقاد أن جُورجيَاس ما كان ليزاول بشكلٍ عفوي الحوار: إن تفضيل أداة الحوار ربما كان، كما يذهب دُبرِيئيل، ميزة خصم الخطابة، نَصيرِ أولية الحقيقة وحدَها، أي إيبِّيَاس من إيلِيس(57).

يقتضي الحوار المكتوب، أكثر من الحوار الفعلي، أن هذا السامع الأحادي يتقمص المستمع الكوني. يبدو هذا التصور مبرراً خاصةً حينما نسلم كما فعل أفلاطون، بأنه توجد في الإنسان المبادئ المحايثة الملزمة التي تقوده خلال بسط فكره(58).

إن حِجَاجَ مثل هذا الحوار ليست له دلالة فلسفية إلا إذا تطلَّع إلى أن يكون صالحاً في رأي كل الناس. إننا نفهم بسهولة أن الجدل، شأنه شأن الحِجَاج الذي يتوجه نحو المستمع الكوني، قد تمت المطابقة بينه وبين المنطق. هذا التصور هو تصور الرواقيين والقرون الوسطى(59). إننا لا نرى فيه إلا الوهم، أو الخدعة حين كانت أهميته غيرَ مطعونٍ فيها في تطور الفلسفة الإطلاقية، التي تبحث عبر كل السبل عن الانتقال من الاستمالة إلى الحقيقة. إن الإذاعات أو الاستمالة في الحوار يكتسب دلالته الفلسفية من كون هذا المحاوِر يعتبر تجسيداً للمستمع الكوني. إننا نسلم بأن السامع يتمتع بنفس مقومات الاستدلال التي تتمتع بها عناصر المستمع الكوني، إذ إن الخطيب يوفِّر عناصر التقويم المتعلقة بمجرد الكفاءة التقنية أو يفترض أن هذه العناصر في متناول السامع بسبب وضعه الاجتماعي.

(57) Eugène DUPREEL, *Les sophistes,* pp. 76,77, 260, 263.

(58) Cf. Ch. PERELMAN, *La méthode dialectique, et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue,* Revue de métaphysique et de morale, 1955, pp. 26 à 31.

(59) Cf. Karl DÜRR, *Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel, Dialectica,* vol. I, nº 1, 1947; Richard Mc KEON, *Dialectic and political thought and action, Ethics,* Oct. 1954.

ليس من الضروري مع ذلك أن تكون استمالة المحاور استمالة قد حصلت فقط بفضل التفوق الجدلي للخطيب. إن ذلك الذي يقبل لا ينبغي أن يعتبر مهزوماً في مباراةِ جِدالٍ، ولكنه ينحني أمام بداهة الحقيقة. إذ إن الحوار كما نراه هنا لا ينبغي أن يشكل **مناظرة**، حيث القناعات القائمة والمتعارضة هي موضوع دفاع من قبل المشايعين، ولكنه **نقاش**، حيث يلتمس المتحاوران بشكل نزيه وبدون مواقف مسبقة الحلَّ الأمثل لمشكلة مطروحة للنقاش. إننا بالمقابلة بين وجهة نظر جدالية éristique ووجهة نظر ابتكارية heuristique يقدم بعض المؤلفين المعاصرين المناقشة باعتبارها الأداة المثالية للوصول إلى استنتاجات صالحة موضوعياً[60]. إننا نفترض أنه في المناقشة discussion لا يهتم المتحاوران إلا بالتعريف والبرهنة على كل حججهما، المؤيدة والمفندة المتعلقة بمختلف الدعاوى المعروضة. إن المناقشة الصائرة إلى النهاية الجيدة ينبغي أن تؤدي إلى خلاصة ضرورية ومقبولة بشكل اجماعي، إذا كانت الحجج تعتبر ذات نفس الوزن بالنسبة إلى الجميع، وهي مهيأة كما لو أنها موضوعة في كفتي الميزان. وعلى العكس من ذلك ففي المناظرة débat، نجد كل متحاور لا يقدم إلا الحجج التي تدعم أطروحته ولا يلتفت إلى الحجج التي لا تؤيد أطروحته إلا لأجل تفنيدها أو تقليص مداها. إن صاحبَ الموقف المسبق هو إذن منحازٌ، ليس لأنه ذو موقف مسبق بل ولأنه لا يستطيع أن يلتفت إلا إلى جزء من الحجج الملائمة لصالحه، وتَرك الحجج الأخرى مجمدةً ولا تظهر في المناظرة إلا إذا دفع بها الخصم. وبما أن هذا الأخير يُفترَض فيه أنه يتبنى نفس الموقف، فإننا نفهم أن المناقشة تقدَّ وكأنها بحث مخلص عن الحقيقة، في حين أنه في المناظرة، يهتم أكثر بالانتصار لمصلحة الدعوى الشخصية.

إذا كان التمييز مفيداً، وهو تمييز مثالي، فإنه لا يسمح مع ذلك ومقابل تعميم فيه كثير من الجسارة، باعتبار المشاركين في مناقشة بريئة معبرين عن المستمع الكوني، وإنه بفضل رؤية خطاطية للواقع يمكن تشبيه تحديد وزن الحجج بوزن السبائك. ومن جهة أخرى فإن من يدافع عن وجهة نظر محددة يكون مقتنعاً، في الغالب، بأن الأمر يتعلق بدعوى هي من الناحية الموضوعية الأفضل وأن انتصارها هو انتصار الدعوى الأفضل.

(60) Cf. A. C. BAIRD, *Argumentation, Discussion and Debate,* p. 307.

ومن جهة أخرى، فمن الناحية العملية نجد هذا التمييز بين المناقشة والمناظرة يبدو صعباً في عديد من اللقاءات. وفي الواقع ففي أغلب الحالات نجد هذا التمييز يقوم على النية، التي نوليها، بحق أو بغير حق، للمشاركين في الحوار وهي النية التي يمكن أن تتغير خلال سريانه هو نفسه. وفي الحالات فقط التي يكون فيها موقف المشاركين مضبوطاً بالمؤسسات يمكن أن نعرف مسبقاً نواياهما: ففي المسطرة القضائية نعرف أن محامي كل طرف لا ينزع إلى التنوير بقدر ما ينزع إلى بَسطِ حجج لمصلحة دعوى ما. وبتثبيت النقط التي ستناقش يسهل القانون هذا الموقف الأحادي الجانب، وهذا التثبيت للمواقع، التي يكتفي المرافع بدعمها بثبات ضد الخصم. وفي عديد من الحالات الأخرى تتدخل المؤسسات بكيفية أشد خفاءً، ولو أنها فعلية: حينما يدافع محتَفَى به عن دعوى أمام أعضاء اللجنة الذين ينتقدونها، وحينما يدافع عضو في البرلمان عن برنامج حزبه. وأخيراً فإن هذا الموقف يمكن أن يخلص عن التزامات الخطيب: فإذا كان هذا قد وعد أحداً بالدفاع عن ترشيحه أمام لجنة ذات كفاءة فإن الحوار الذي سيواصله مع أعضاء هذه اللجنة سيكون في الواقع مرافعةً أكثر مما هو بحثٌ عن الحقيقة ـ في هذه الحالة تحديد تعيين المرشح الأفضل.

وباستثناء الحالة التي نكون فيها على علم بالسبب - المؤسساتي وغير المؤسساتي - الذي يكون فيه موقف المشاركين هو موقف المرافعة، ويتضمن نتيجة ذلك الرغبة في وضع الخصم في موقف حرج، فإننا نجد التمييز الواضح بين حوار يسعى إلى الحقيقة وحوار قد يكون تعاقب مرافعاتٍ أمراً صعباً. لا يمكن الدفاع عن هذا التمييز إلا بواسطة تمييز، أولي ويقيني، بين الحقيقة والخطأ، وهو التمييز الذي يعترضه، إن لم يكن هناك سوء نيةٍ، وجود النقاش نفسه.

إن الحوار الابتكاري heuristique حيث المحاور هو تجسيد للمستمع الكوني، وحوار الجدال éristique الذي يستهدف السيطرة على الخصم، ليسا إلا حالتين استثنائيتين؛ ففي الحوار المعتاد يسعى المشاركان إلى مجرد إقناع مستمعهما بغاية تحديد فعل مباشر أو مستقبل؛ على هذا المستوى العملي تتسلسل أغلب حواراتنا اليومية. من المثير من الجهة الأخرى التأكيد أن هذا النشاط

اليومي للمناقشة الإقناعية هو الأقل إثارة لاهتمام المنظرين. إن أغلب مؤلفي مُصنَّفات الخطابة كانوا يعتبرونه غريباً عن مجال معرفتهم. أما الفلاسفة الذين اهتموا بالحوار فقد نظروا إليه عموماً من الزاوية المفضلة حيث المُحاوِر يجسد المستمع الكوني؛ أو تحت المظهر السيكولوجي، ولكنه الأكثر مدرسية، لحوار الجدال، المحكوم بما يدعوه شُوبِنهَاور[61] Recthtaberei [زَعمُ المرء أنه على حقٍّ دائماً] ولقد لاحظ أَلفُونسُو رِيِيس[62] Alfonso Reyes بحق بأن الخطاب الخاص يمثل مجالاً متصلاً مع مجال الخطابة القديمة؛ وفي الواقع فخلال الحوارات اليومية تتوفر فرصة أكبر لممارسة الحِجَاج.

ولنضف، أنه حتى حينما يعتبر السامع المفرد، سواء أكان سامعاً فاعلاً للحوار أم سامعاً صامتاً يتوجه إليه الخطيب، تجسيداً لمستمع ما، فهذا لا يكون دائماً المستمع الكوني. إنه يستطيع أيضاً ـ وفي أغلب الحالات ـ أن يكون تجسيد مستمعٍ خاص.

إن هذا يصدق بطبيعة الحال حينما يكون السامع المفرد يمثل مجموعةً ينوب عنها، ويعبّر عنها، وباسمها يستطيع اتخاذ قرارات. وكذلك هي الحال حينما يُعتبر السامعُ عينةَ جنس السامعين. إن الأستاذ يستطيع أن يختار، لكي يتوجه إلى هذه العينة، الطالبَ الذي يبدو له أنه الأقل موهبةً أم الطالبَ الأذكى، أم الطالبَ الأقل تأهيلاً لسماعه.

إن اختيار السامع الفردي الذي يجسد المستمِع محددٌ بالغايات التي يعينها الخطيب لنفسه، ومحددٌ أيضاً بالفكرة التي يكونها عن الطريقة التي ينبغي أن تخصَّصَ بها مجموعة ما. إن انتقاء الفرد الذي يجسد المستمع الخاص يؤثر في الغالب في مقومات الحِجَاج. فإذا كان بِنتَام[63] Bentham يوافق على الاستعمال المتَّبع في البلديات خلال التوجه إلى الرئيس، فذلك لأجل جعل المناظرات مؤدبةً ما أمكن ذلك. في هذه الحالة لا يُختَار السامع الفردي بسبب كفاءاته، ولكن بسبب وظائفه؛ إن الاختيار هو أقل إلزاميةً للخطيب والذي يكشف بشكل أقل الرأي الذي يحتفظ به عن مستمعه.

(61) SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialektik,* p. 394.

(62) A. REYES, *El Deslinde,* p. 203.

(63) BENTHAM, t. I: *Tactique des assemblées générales délibérantes,* p. 391.

لا تحدث الأمور بنفس الطريقة في الاختيارات الأخرى: إن الفرد الذي يُختَار لتجسيد المستمع الخاص الذي يُتَوجَّه إليه يبين من جهة الفكرة التي تكونت عن هذا المستمع، ومن جهة أخرى يكشف الأهداف التي يرجى بلوغها. إن رُونصار Ronsard وهو يتوجه إلى هِيلِين Hélène يرى فيها تجسيد كل الشابات اللائي يتوجه إليهن بالنصيحة «اقطفن منذ اليوم ورود الحياة»(64). إلا أن هذه النصيحة تفقد، وهي توجه إلى هِيلِين، كل ادعاء تعليمي لكي تصبح مجرد انعكاس لانفعال وتعاطف بل وأمل. هذه التقنية نصادفها على امتداد التاريخ الأدبي والسياسي. قليلة هي الخطب المنشورة ذات المخاطب المفرَّد الذي لا يُعتبر تجسيد مستمع محدد وخاص.

9. التشاور الذاتي

إن الشخص الذي يتشاور يعتبر في الغالب تجسيداً للمستمع الكوني.

وفي الحقيقة فإنه يبدو أن الرجل المطبوع بالعقل الذي يلتمس اكتساب اقتناع ما لا يمكن إلا أن يدير ظهره لكل المقومات التي تستهدف كسب الآخرين: إنه لا يستطيع إلا أن يكون صادقاً مع نفسه وأكثر من غيره للموافقة على قيمة حججه الخاصة. «إن موافقتكم أنتم نفسكم مع نفسكم والصوت الثابت لعقلكم»(65)، هو بالنسبة إلى بَاسكَال أفضل معيار للصدق. وهو نفسه المعيار الذي يستعمله دِيكارت في **التأملات**(66)، لأجل الانتقال من الدواعي التي أقنعته هو نفسه إلى التأكيد على أنه «قد أدرك معرفة أكيدة وبديهية للحقيقة». إن المنطق وهو المتعارض مع الجدل، الذي هو تقنية المجادلة مع الآخر، ومع الخطابة، وهي تقنية الخطاب الموجه إلى عدد كبير، يتطابق بالنسبة إلى شُوبِنهَاور(67) وإلى

---

(64) RONSARD, Bibl. de la Pléiade, vol. I: *Sonnets pour Hélène,* liv. II, XLIII, p. 260.

(65) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 249 (561), p. 891 (260 éd. Brunschvicg).

(66) ينظر تقديم المؤلف للقارئ.

(67) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung, 2 Band,* chap. IX, p. 112.

جون س. مِيل[68] مع القواعد المطبقة لقيادة الفكر الشخصي. ففي هذه الحالة الأخيرة لا يحرص الذهن على المرافعة والتماس الحجج التي توثر وجهة نظر محددة وحسب، بل تحرص على جمع كل الحجج التي تمثل قيمة ما في نظره، دون وجوب السكوت على أي واحدة، وبعد تقدير العناصر المدعمة والعناصر المفندة، ثم القطع بوعي في شأن الحل الذي يبدو له الأفضل. وكذلك فإننا لا نخص أهمية متساوية للحجج المعروضة في جلسة عمومية وتلك المعروضة في لجنة سرية، وحتى سرية التشاور الذاتي يبدو مؤمِّنَ نزاهة وقيمة هذا الأخير. وهكذا فإن شينيِي الذي اعتبر في كتابه الأخير باللغة الفرنسية الخطابة بوصفها تقنية الإقناع، يعارض هذا مع الاقتناع في الكلمات التالية:

«حينما نكون مقتنعين convaincus، لا نكون مهزومين vaincus إلا من لَدُنّا نفسنا، بأفكارنا الخاصة. وحينما نكون مقنعين نكون كذلك دوما من لدن آخرين»[69].

إن فردية المؤلفين الذين يسندون أولية واضحة إلى طريقة قيادة أفكارنا الخاصة والتي يعتبرونها وحدها الجديرة باهتمام الفيلسوف ـ الخطاب الموجه إلى الآخرين هو مجرد مظهر وخداع ـ قد كانت بالنسبة لكثيرين عرضة لسُوء التقدير، ليس الخطابة وحسب، بل وبصفة عامة، سوء تقدير كل النظرية الحِجاجية. يبدو لنا، خلافاً لذلك، بأنه مما يكتسب أهمية قصوى اعتبار التشاور الذاتي نوعاً خاصاً من الحِجاج. ومع أننا لا نغفل السمات الخاصة للتشاور الذاتي، نفكر بأن هناك الكثير مما يمكن ربحه ونحن لا نَصُدُّ آذاننا أمام هذا الرأي لإيزُوقراط:

إن الحجج التي نُقنِع بها الآخرين ونحن نخاطبهم هي نفسها التي نستعمل حينما نفكِّر؛ إننا ندعو خطباء أولئك القادرين على الكلام أمام الحشد، ونعتبر من قبيل الناصحين الجيدين أولئك القادرين على التحدث مع أنفسهم، بصدد تدبير الأمور، بالكيفية الأفضل[70].

---

(68) J. S. MILL, *Système de logique,* vol. I, Introduction, p. 5.

(69) A. Ed. CHAIGNET, *La Rhétorique et son histoire,* p. 93

(70) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Nicoclès,* § 8

ومن جهة أخرى فإن النقاش مع الآخر هو مجرد وسيلة نستعملها لتنوير أنفسنا. إن الاتفاق مع الذات هو مجرد حالة خاصة للاتفاق مع الآخر. وكذلك فمن وجهة نظرنا فإن تحليل الحِجَاج الموجه إلى الآخر هو الذي يجعلنا نفهم بشكل أفضل التشاور مع الذات وليس العكس.

وفي الحقيقة، ألا نستطيع التمييز في التشاور الذاتي تأملاً قد يتطابق مع مناقشة، وتأملاً آخر قد لا يكون إلا التماساً لحججٍ لمصلحة موقف متخذٍ بشكل مسبق؟ هل يمكننا أن نثق بالكامل في صدق الذاتَ التي تتشاور لكي تقول لنا ما إذا كانت تبحث عن طريق أفضل للسلوك، أو ما إذا كانت تحرر مرافعةً ذاتية؟ إن سيكولوجية الأعماق قد علمتنا إسَاءة النية حتى في من يبدو لنا بعيداً عن كل شبهة في وعينا. إلا أن التمييزات التي نقيمها بين العلل raisons والعقلنة لا يمكن أن تُفهَم إذا لم نعالج التشاور باعتباره حالة خاصة للحِجَاج. إن السيكولوجي سيقول إن الدوافع التي تتذرع بها الذات، لتفسير سلوكها تشكل عقلنة rationalisation، إذا كانت مختلفة عن الدوافع الحقيقية التي دفعتها إلى الفعل، والتي تكون عندها مجهولة. أما بالنسبة إلينا فإننا سنتناول مصطلح عقلنة بمعنى أوسع، بدون الالتفات إلى كون الذات تجهل، أو لا، الدوافع الحقيقية لسلوكها. فإذا كان يبدو مضحكاً لأول نظرة، أن كائناً بصيراً، بعد أن تصرف بدوافع «معقولة» جداً، يستميت للكشف في نفسه عن دواعٍ أخرى جد مختلفة لأفعاله، وأقل احتماليةً، إلا أنها تضعه في مكان أشد مناسبةً[71]، فإن هناك عقلنة شبيهة تفسَّرُ بدقة حينما تُعتبَر مرافعةً مسبقة لاستعمال الآخرين، وهي التي يمكن من جهةٍ أخرى أن تكون مَقِيسةً على هذا المستمع المفترض أو ذاك. هذه العقلنة لا تعني البتّة، كما يذهب إلى ذلك شُوبِنهَاور[72]، أنّ ذهننا مجبول على إخفاء الدوافع الحقيقية لأفعالنا التي قد تكون، لا عقلية بالكامل. من الممكن أن أفعالاً قد تكون موضوع تدبر كامل، وأن لها دَواعيَ مختلفة عن تلك التي نسعى إلى جعلها، بعد حين، تُقبَل من لدن العقل. إن أولئك الذين لا يرون، أو لا

(71) R. CRAWSHAY-WILLIAMS, *The Comforts of unreason,* pp. 74 et suiv.

(72) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol 6: *Parerga und Paralipomena,* II, chap. VIII: «*Zur Ethik*», § 118, p. 249.

يسلمون، أهمِّيَّة الحِجَاج، لا يستطيعون أن يفسروا الدواعي التي قد لا تكون بالنسبة إليهم إلا ظل الظل.

يبدو أن مقارنة مع الموقف الآتي الذي يصفه ج. س. مِيل يسمح لنا بتقدير أفضل لأهميته:

> «كل الناس يعرفون النصيحة التي أسداها اللُّورد مَانسفيلد إلى رجل على قدر كبير من السَّداد كان قد عين حاكماً على إحدى المستعمرات، كان عليه، وهو عديم التجربة القضائية وبدون معرفة للقانون، أن يرأس جلسة مَحكَمة، والنصيحة كانت تأمر بإصدَارِ قراره النهائي لأنه قد يكون عادلاً، وألا يجازف بعرض الحيثيات لأنها ستكون سيئة بالتأكيد»[73].

وفي الحقيقة، فإذا كانت نصيحة اللُّورد مانسفيلد جيدةً فإن ذلك يعود، بعد أن حكم الرئيس بالإنصاف، إلى أن مساعديه هم وحدهم من كان بإمكانهم «عقلنة» حكمه، وذلك بتصديره بالحيثيات التي يجهلها الحاكم، ولكنها تنسجم أكثر مع التشريع المعمول به من الدواعي التي كان يمكن أن تعلل قراره. وقد يحدث كثيراً، وهذا ليس مرفوضاً بالضرورة، أنه حتى في الحالات التي يكون فيها القاضي عارفاً ـالقانون يصوغ حكمه في زمنين: فالاستنتاجات تُستَوحَى أولاً مما يبدو له متفقاً مع فهمه للإنصاف، ولا تأتي الدواعي التقنية إلا لاحقاً. فهل ينبغي الاستنتاج في هذه الحالة، أن القرار قد اتخذ دون أي تشاور قبلي؟ لا، إذ إن عوامل التأييد وعوامل التفنيد قد تكون موزونة قبل ذلك بكثيرٍ من العناية، ولكن بعيداً عن الاعتبارات التقنية القانونية. لا تتدخل هذه إلا لأجل تبرير القرار أمام مستمِع آخر، وليس كما يُفسِّر ذلك مِيل الذي يتصور كل شيء في علاقته بمستمِعٍ واحد هو المستمِع الكوني، لا يسمح له تقديم تفسيرٍ مناسب للظاهرة.

إن الحِجَاجات الجديدة، السابقة على القرار، قد تكمن في إدراج الخلاصة في إطار تقني، كما هو الأمر في الحالة التي سبق أن استشهدنا بها؛ بالإمكان أن تكون

(73) J. S. Mill, *Système de logique*, vol. I, liv, II, chap. III, p. 213.

غير تقنية، كما هو الأمر في حكاية أَنطوان دو لَا سَال[74] حيث سيد وزوجته يتناقشان بالليل. على السيد أن يختار بين التضحية بمدينته أو التضحية بابنه. إن القرار ليس موضِع شبهة إلا أن أنطوَان دُو لَاسال يحتفظ بتقدير كبير لكلمات زوجته. تلك التي يحكيها بجميع تفاصيلها. هذه الكلمات تحوِّل طريقةَ مواجهة القرار: إن المرأة تُكسب الزوج الاعتزاز بنفسه، والتوازن والثقة والعزاء، إنها هي التي تخلق النظام في أفكاره، وتدرج القرار في إطار وبذلك تقويه. إنها تتصرف كما اللاهوتي الذي يقدِّمُ البراهين العقلية على عقيدة يؤمن بها بشكل مسبق كل أعضاء الكنيسة.

توفر الحياة السياسية بدورها مقامات حيث تبرير قرار ما يُنتَظَر بلهفة، إذ تظل استمالة الرأي العام خاضعة لهذا التبرير. فخلال طرد الملك الزنجي سيرِيتسِي أعلنت الصحف أنّ الحكم البريطاني قد يقدم تنازلات للرأي العام، بدون أن يغير شيئاً في القرار، وذلك بإعطاء هذا القرار تبريراً أفضل وأشد تفصيلاً، أي بجعله قادراً على أن يكون مقبولاً من لدن المستمع الذي يتوجه إليه.

هذا التفضيل لبعض الحجج يمكن أن يتولد عن كون السامع يتمنى أن تكون في متناوله حجج قد تكون صالحةً لمستمعٍ آخر، أي لمستمعٍ كوني، وتكون قابلةً للتحول إلى مقامٍ متغيرٍ.

يتعلق كلُّ ما أسلفنا قولَه بشأن المستمِعين، بأن القيمة الخطابية لقولٍ ما، من وجهة نظرنا، لا يمكن إبطالها بكون الأمر يتعلق بحِجاج نعتبره مبنياً بعدياً، في حين كان القرار الذاتي متَقرِّراً، أو بكون الأمر يتعلق بحِجَاج قائم على مقدمات لا يسلم بها الخطيب نفسه. في هاتين الحالتين المختلفتين والمترابطتين من زاويةٍ ما، يمكن لتهمة عدم الإخلاص أو النفاق أن تصدر عن مشاهدٍ ما أو خصم. إلا أن هذا لن يكون إلا وسيلة لطعنٍ لا تثبت قيمتها إلا بالصدور عن منظورٍ مختلف عن منظورنا؛ وفي كثير من الأحيان فإن هذا المنظور يقوم على تصورٍ محدد بدقة للواقع، أو الشخص.

إن أطروحتنا هي، من جهةٍ، أن اعتقاداً ما حينما يصبح مسلَّماً به يمكن في

(74) ينظر تحليل آوِرْبَاخْ E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 234-235. (Le réconfort de Madame du Fresne, publié par J. NEVE, *Antoine de La Salle*, pp. 109-140.)

أية لحظة أن يخضع لتقوية ما، ومن جهة أخرى فإن الحِجَاج يظل تابعاً للمستمع الذي يتوجه إليه. من هنا فمن المشروع أن ذلك الذي اكتسب اقتناعاً ما ينزع إلى ترسيخه لنفسه، وينزع على الخصوص إلى ترسيخه أمام الهجومات التي يمكن أن تصدر عن الخارج؛ من الطبيعي أن يفحص كل الحجج القادرة على تقويته. هذه الدواعي الجديدة يمكن أن تقوي الاقتناع، وحمايتها من الهجومات التي يحصل التفكير فيها قبلياً، وتدقيق قوتها.

ومن جهة أخرى ففي الحالة فقط حيث يتوجه الخطيب إلى مستمِع يفترض أنه ينتمي إليه ـ وبديهي أن هذا هو حال المستمع الكوني ـ يمكن أن يلام على التنازع بين الحجج التي أقنعته هو نفسه وبين تلك التي يفصح عنها. ولكن حتى في هذه الحالة المتميزة، لا يستثنى قيام الاعتقاد الحميمي للخطيب على عناصر تخصه هو ذاته ـ من قبيل ذلك حدس يستعصي على التوصيل ـ وأن يُرغَم على اللجوء إلى حِجَاج من شأنه أن يجعل المخاطَب يتقاسم الاعتقاد الذي أفرزته تلك العناصر.

وعلى سبيل الاختصار، فإذا كانت دراسة الحِجاج تسمح لنا بفهم الدواعي التي دفعت كثيراً من المؤلفين إلى تخصيص التشاور الحمِيميِّ وضعاً متميزاً، فإن هذه الدراسة نفسَها تزودنا بوسائل تمييز مختلف أنواع التشاور وبفهم ما هو راسخ في المتعارضة بين الدواعي والعقلنة، والأهمية الواقعية التي تنسب، من وجهة النظر الحِجَاجية، لهذه العقلنات التي تحملت الازدراء المفرط.

10. آثار الحِجَاج

إن غاية أي حِجَاج ـ كما سبق أن قلنا ـ هو بعث أو تقوية استمالة الأذهان، نحو الدعاوى المقدمة للمصادقة عليها: إن حِجَاجاً نافذاً هو ذلك الذي يفوز في تقوية هذه الشدة في الاستمالة بكيفية من شأنها أن تبعث عند السامعين الفعل المقصود (الفعل الموجب أو التخلي)، أو على الأقل، بعث استعدادٍ لأجل الفعل، الذي يمكن أن يظهر في الوقت المناسب.

إن الفصاحة العملية، التي تشمل الجنسين القضائي والتشاوري، كانت الحقل المفضل حيث يتواجه المتنازعون ورجال السياسة الذين يدافعون، وهم

يُحاجُّون، عن دعاوى متعارضة، وأحياناً متناقضة. في مثل هذه المباريات الخطابية يسعى المتخاصمون إلى كسب استمالة مستمعيهم بشأن الموضوعات المعروضة للجدال، وحيث تجد دائماً العناصر المؤيدةُ والمفنِّدةُ المناصرين المتكافئي المهارة والمتكافئي النزاهة حسب ما يظهر.

إن المجرحين للخطابة، الذين لم تكن توجد بالنسبة إليهم وفي كل الموضوعات إلا حقيقة واحدة، يستهجنون هذه الحالة للأشياء: إن المناصرين حسب هؤلاء يسوقون حِجَاجاتهم المتباينة بالاستعانة باستدلالات لا تكون قيمتها التصديقية إلا وهمية. إن الخطابة الجديرة بالفيلسوف هي، كما يقول أفلاطون في **فيدر**، أي تلك التي قد تربح، بحججها، الآلهة أنفسهم، ينبغي لها أن تتخذ، عكس ذلك، مكاناً داخل دائرة الصدق. وبعد عشرين قرناً، هذا لايبنِيتز، وهو ينتبه إلى أن المعرفة الإنسانية محدودة وعاجزة في الكثير عن تقديم البراهين الكافية بشأن صدق أيِّ إثباتٍ، يريد أن تكون درجة المصادقة المنسوبة إلى أية دعوى متناسبةً مع تلك التي يفيدنا بها حساب الاحتمالات أو القرائن(75).

إن الهجومات التي شنها الفلاسفة على نظرية الإقناع المدعوم بالعقل المعروضة في كتب الخطابة، كانت تبدو مدعومة أكثر حينما يكون موضوع الحِجَاج مقتصراً، بالنسبة إلى المنظرين، على مسائل يمكن أن نرجعها إلى مشكلات ظنية وتقويمية. إن المشكلات الظنية تتعلق بالوقائع، الوقائع الماضية في النقاشات القضائية، والوقائع المستقبلية في النقاشات السياسية: «هل اقترف س ما يتهم به؟» و«هل يترتب عن فعلٍ ما هذه النتيجة أو لا؟» هذا هو نمط الأسئلة التي نسميها ظنية. وبصدد المشكلات التقويمية، نتساءل عما إذا كان من الممكن تقويم هذه الواقعة بهذه الطريقة أو بتلك. وفي كلتا الحالتين فقد كان يبدو فاضحاً أن يتمكن المرء من الدفاع بنزاهة عن أكثر من وجهة نظر واحدة. هذا الرأي قد يعود إلى الفيلسوف، الذي يدرس بطريقة لا تشوبها الغرضية مسائل ذات طابع عام، أمر الإدلاء به وتبريرُه. إن الاستنتاجات العملية التي ينبغي استخلاصها من دراسة الوقائع قد تفرض نفسها على أي كائن عاقل.

(75) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, vol. 5: *Nouveaux essais sur l'entendement,* pp. 445-448.

وفي مثل هذا المنظور فإن الحِجَاج، كما نتصوره، لا يتمتع بسبب للوجود. إن الوقائع والحقائق أو على الأقل الرجحانات، الخاضعة لحساب الاحتمالات، تنتصر بذاتها. إن ذلك الذي يقدمها لا يلعب أي دور أساسي، إن برهناته غير زمنية، ولا مجال لتمييز المستمعين الذين نتوجه إليهم إذ يفترض فيهم جميعاً التسليم أمام ما هو موضوعياً صحيح.

وبدون شكٍّ ففي مجال العلوم الصورية الخالصة، من قبيل المنطق الرمزي أو الرياضيات، كما هو الأمر في المجال التجريبي المحض، فإن هذا التخييل fiction الذي يفصل عن الذات العارفة الواقعة أو الحقيقة أو الاحتمالية، ينطوي على امتيازات غير مطعون فيها. وبنفس الطريقة، فَلأنّ هذه التقنية «الموضوعية»، تنجح في العلم، حصل اليقين بأن استعمالها في مجالات أخرى، هو مشروع أيضاً. إلا أنه في الحالات التي لا يحصل بشأنها الاتفاق، حتى بين الأشخاص ذوي الكفاءة في الموضوع، فما هو التأكيد بأن الدعاوى المعروضة هي تجلٍّ لواقعٍ ما، أو حقيقةٍ لا يجد المرء غير المهيأ مناصاً إلا قبولها؟

يبدو، على العكس من ذلك، أننا نقلل المخاطرة بتبسيط وتحويل الوضع الذي تجري فيه العملية الحِجَاجية، حينما نعتبر بأنها حالةٌ خاصةٌ، ولو أنها بالغة الأهمية، تلك الحالة حيث يُمكن لبرهان الصدق أو احتمال دعوى ما تدبيره داخل حقلٍ محصور صورياً أو علمياً أو تقنياً باتفاق عام من قبل كل المتخاطبين. حينئذ فقط تكون إمكانية البرهنة على مَعَ وضدَّ علامةً على تناقض ينبغي نفيه. وفي الحالات الأخرى فإن إمكانية الحِجَاج بطريقة تخلص إلى استنتاجات متعارضة يقتضي بالضبط بأننا لسنا بصدد هذه الحالة الخاصة التي جعلها استعمال العلوم شيئاً معهوداً. هذه هي دوماً الحالة حيث ينزع الحِجَاج إلى الدفع إلى فعلٍ ناشئ عن اختيار مدروس من بين احتمالات كثيرة، دون أن يكون هناك اتفاق مسبق بشأن معيار يسمح بترتيب الحلول.

إن الفلاسفة الذين كان يغيظهم العجز عن الفعل باتفاق مع الخلاصة التي تبدو أنها هي وحدها المعقولة، قد وجدوا أنفسهم مرغمين على إكمال صورتهم للإنسان، بتمتيعه بالنوازع والمصالح القادرة على التعارض مع أوامر العقل. وإذا استعرنا تمييز بَاسكَال فإننا نستطيع أن نضيف إلى الفعل في الفهم، وسائل التأثير

في الإرادة. انطلاقاً من هذا المنظور، فإذا كانت مهمة الفيلسوف، في حدود اتجاهه نحو مستمع خاصٍّ، هي إسكات النوازع التي تميزه، وذلك بكيفيةٍ تسهل الاعتبار «الموضوعي» للمشكلات موضوع النقاش، فإن ذلك الذي يتوخى فعلاً محدداً، منطلِقاً في اللحظة المناسبة، ينبغي له، على العكس من ذلك، إثارة النوازع، وبعث الانفعالات في المستمعين، بكيفية تحدد استمالة شديدة بما يكفي للقضاء في نفس الآن على الهمود الذي لا يمكن تفاديه، والقوى التي تفعل في اتجاه مختلف عن الاتجاه الذي يريده الخطيب.

يمكن أن نتساءل عما إذا كان وجود مصنَّفَين لأرِسطُو مخصصين للحِجَاج، **الطوبيقا** و**الخطابة**، أحدهما خاص بالنقاش النظري للدعاوى، والآخر يهتم بخصوصيات المستمعين، قد سهل هذا التمييز التقليدي بين الفعل في الفهم والفعل في الإرادة. وبالنسبة إلينا فإننا نعتقد أن هذا التمييز الذي يقدم الأول باعتباره غير مشخصٍ بالكامل وغير زمنيٍّ، والثاني باعتباره غير عقلاني بالكامل، يقوم على خطإٍ ويقود إلى نفق مسدود. الخطأ هو تصور الإنسان باعتباره متكوناً من ملكاتٍ منفصلة كلها بعضها عن بعضٍ. يتمثَّل النفق المسدود في انتزاع كل تبرير عقلي من الفعل القائم على الاختيار، وجعل ممارسة الحرية الإنسانية أمراً عبثياً. إن الحِجَاج وحدَه، الذي يشكل فيه التشاور حالة خاصة، يسمح بفهم قراراتنا. هذا هو السبب الذي جعلنا ندرس الحِجاج باعتبار آثاره العملية: وحينما يلتفت إلى المستقبل فإنه يسعى إلى الدفع نحو فعل أو إلى الاستعداد له، وهو يمارس فعله اعتماداً على الوسائل الخطابية في أذهان المستمعين. هذه الطريقة في الدراسة تسمح بفهم عديد من خصائصه، وبالخصوص الأهمية التي يمثلها بالنسبة إليه الجنس الخطابي المسمى عند القدماء **احتفالياً**.

11. الجنس الاحتفالي

يخصص أَرِسطُو وكل المنظرين الذين استلهموه مكاناً في مُصنَّفاتهم حول الخطابة للجنس الاحتفالي إلى جانب الجنسيين الخطابيين الاستشاري والقضائي. لقد كان الجنس الاحتفالي متجذراً بقوةٍ. إن أغلب الآثار العظيمة في الفصاحة المدرسية، تمجيدات واحتفاءات جُورجيَاس أو إيزُوقراط والقطع الاستعراضية

الشهيرة في كل اليونان، كانت تشكل خُطبَ الجنس الاحتفالي. وخلافاً للمناظرات **السياسية والقضائية**، وهي مواجهات حقيقية حيث يلتمس خصمان، بشأن الموضوعات المتنازع عليها،كسب استمالة المستمع الذي يرجح نتيجة المحاكمة أو الفعل الذي ينبغي إنجازه، لم تكن الخطب **الاحتفالية** شيئاً من هذا. هناك خطيب وحيد لا يحظى، في الكثير، حتى بالظهور أمام الجمهور، إلا أنه يكتفي بتمرير إنشائه المكتوب، يعرض خطاباً لا يعترض عليه أحد، في موضوعات لا تبدو موضع شكٍّ ولا تكون لها أية عواقب عملية. وسواء أتعلق الأمر بتأبين أم بتمجيد مدينة أمام ساكنتها، أم بموضوع غير راهن، من قبيل التنويه بفضيلة أو ألوهية، فإن السامعين لا يلعبون، حسب المنظرين إلا دور المشاهدين. وبعد الاستماع إلى الخطيب لا يعود أمامهم من فعل إلا التصفيق ثم الانصراف. كان مثل هذه الخطب موضوع إغراء ظاهر في الحفلات التي تجمع بشكل دوري ساكنة مدينة أو عدة حواضر، ولقد كان الأثر الأبرز هو إشهار اسم الخطيب. كان مثل هذه المقطوعات الاستعراضية تقوم باعتبارها أثر فنان أو رجلٍ فاضلٍ. إلا أنه في مثل هذا التقويم المجامل، كانت تُرَى غايةٌ ما، لا النتيجة بكونٍ الخطيب قد بلغ هدفاً ما. كان يعامل الخطاب على طريقة فُرجَات المسرح أو مباريات المصارعة، حيث كان يبدو الهدف هو إنزال المشاركين في مرتبة البطولة. إن ملمحه الخاص قد عرضه لتخلي الخطباء الرومان عنه وتفويته للنحاة، أولئك الخطباء الذين يعلمون التلاميذ الجنسين الآخرين من الخطابة، اللذين اعتُبِرا من الفصاحة العملية[76]. كان يمثل بالنسبة إلى المنظرين، شكلاً متفسخاً من الفصاحة لا يقصد إلا إلى تجميل وتفخيم الأشياء الثابتة أو على الأقل غير المطعون فيها[77]. لا نقصد بهذا إلى أن القدماء لم يروا غاية أخرى في الخطاب الاحتفالي. فبالنسبة إلى أَرِسطُو، يسعى الخطيب، تبعاً لجنس الخطاب إلى غايات مختلفة، ففي الاستشاري ينصح بالمفيد أو بالأفضل، وفي القضائي يدافع عن العادل، وفي الاحتفالي، الذي يتناول المدح أو الذم لا يعتني إلا بما هو جميل أو قبيح. يتعلق الأمر إذن بالتعرف على قيمٍ ما. ومع ذلك، فمع غياب مفهوم

(76) QUINTILIEN, vol. I, §§ 1, 2, 8, 9. Cf. A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et sin histoire*, p. 235.

(77) Cf. Qubrey Gzynn, *Roman education from Cicero to Quintilien*, pp. 98-99.

حكم القيمة وشدة الاستمالة، خلط منظرو الخطاب، بالتبعية لأرسطُو، فكرةَ الجميل، موضوع الخطاب، المعادلة لمفهوم الجيد، وفكرة القيمة الجمالية للخطاب نفسه[78].

من هنا فإن الجنس الاحتفالي يبدو أنه من وادي الأدب أكثر مما هو من وادي الحِجَاج. هكذا ساهم تمييز الأجناس في التفكك اللاحق للخطابة، إذ إن الجنسين الأولين قد تم ضمهما إلى الفلسفة والجدل، وأما الثالث فقد تم إلحاقه بالنثر الأدبي. إن وَاتلِيي قد أخذ في القرن التاسع عشر، على أرِسطُو كونه قد خص هذا الجنس بالكثير من الأهمية[79].

إلا أننا نعتقد أن الخطب الاحتفالية تشكل جزءاً مركزياً من فن الإقناع وأنّ سوء الفهم المعبر عنه مترتب عن تصور زائف لآثار الحِجَاج.

إن فعالية عرضٍ ما، قاصد إلى الحصول من السامعين على استمالة كافية نحو الدعاوى التي تقدم لهم، لا يمكن الحكم عليها إلا من جهة الهدف الذي يسعى إليه الخطيب. إن شدة الاستمالة التي يُقصد إلى حصولها لا تقتصر على حصول النتائج الذهنية الخالصة، وعلى التصريح بأن دعوى تبدو أشد احتماليةً من أخرى، بل إن تلك الشدة تحصل حينما تُتَوج النتائج الذهنية بحدوث الفعل المرغوب فيه.

إن دِيمُوستِين المعتبَر واحداً من نماذج الفصاحة الكلاسيكية، قد كرس أكبر مجهوداته ليس فقط لأجل الحصول من الأثينيين على قرارات تنسجم مع رغباته، ولكن يستعجلهم بكل الوسائل لأجل أن تكون هذه القرارات بمجرد اتخاذها موضع تنفيذ. إنه كان ينتظر من الأثينيين أن يشنوا الحرب على فِلِيب ليس «حرب قرارات ورسائل فقط، بل حرباً بالفعل»[80]. كان عليه أن يذكّر باستمرار مواطنيه:

---

(78) Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, liv. I, 3, 1358b, 2-7 et 1358b, pp. 20-29.
ينظر أعلاه المستمع باعتباره مشاهداً في المبحث 4: «المستمع باعتباره بناء الخطيب».

(79) RICHARD D. WHTELEY, *Elements of Rhetoric*, Part III, chap. I, §6, p. 190.

(80) DEMOSTENE, *Harengues et plaidoyers politiques*, t. I: *Première Philippique*, §30

«[. . .] إن قراراً ليس في ذاته شيئاً، إذا لم ترفقوه بإرادة التنفيذ بقوةٍ ما قَرَّرتُموهُ» إذ «لو استطاعت القرارات أن ترغمكم على فعل ما يجب أو أن تنفذ هي بنفسها ما تأمر به، فإنكم لن تدركوا، بعد كل الاقتراعات، إلا القليل، أو بالأحرى لن تدركوا شيئاً. . .»[81].

إن القرار المتَّخَذ يوجد في وسط الطريق بين الاستعداد للفعل والفعل نفسه، أي بين التأمل الخالص والفعل النافذ.

إن شدة الاستمالة القاصدة إلى الفعل النافذ لا يمكن أن تقاس بدرجة الاحتمالية المخولة للدعوى المقبولة، ولكن تقاس بالأحرى بالعراقيل التي يتخطاها الفعل، والتضحيات والاختيارات التي تنشأ عنها والتي تسمح الاستمالة بتبريرها. إن وجود فاصلٍ زمني، مديد أو قصير، بين لحظة الاستمالة ولحظة الفعل الذي تنبغي إثارته[82]، يفسِّر بوضوح التدخل في المناظرة، التي سبق اعتبارها مغلقةً، لبعض القيم المنسية أو المبخَّسة، ولعناصر جديدة قد تكون ظهرت بعد اتخاذ القرار. هذا التداخل، الذي يتمتع بحظوظ كبيرة للحدوث مع تطور المقام خلال الفاصل، تترتب عنه نتيجة مزدوجة: فمن جهة يكون قياس فعالية الخطاب عشوائياً، ومن جهةٍ أخرى فإن الاستمالة التي يبعثها تمكن تقويتها بشكل مفيد. في هذا الأفق، فلأن الخطاب الاحتفالي يقوي الاستعداد للفعل بزيادة الاستمالة نحو القيم التي يعلي من شأنها، فإنه يكون دالاً ومهماً بالنِّسبة إلى الحِجَاج. فلأن سمعة الخطيب ليست هي الغرض الوحيد للخطابات الاحتفالية فإنها تكون في أقصى الحدود نتيجتَه؛ ولنفس السبب فإن تأبيناً جنائزياً

---

(81) *Troisième Olynthienne*, §14.

(82) إذا كان الزمن الذي انقضى يقلِّلُ عموماً أثر خطابٍ ما، فإن الأمور لا تحدث دائماً بهذا الشكل. إن السيكولوجيِّين الأمريكيِّين قد تفاجأوا بالوقوف في بعض الحالات على أثر مؤجَّلٍ.

«sleeper effect». Cf. C. I. HOVLAND, et W. WEISS, *The influence of source credibility on communication effectiveness,* Publ. Op. Quaterly, 1952, 15, pp. 635-650; H. c. KELMAN et C. I. HOVLAND, «*Reinstatement» of the communicator in delayed measurement of opinion change,* J. of abn. And soc. Psych., 48, 3, pp. 327-335; W. WEISS, *A «sleeper effect» in opinion change,* J. of abn. And soc. Psych., 48, 2, pp. 173-180.

يمكنه، دون المساس بالاحترام، أي يُلقَى على قبرٍ حديث الحفر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى خطاب صِيَام الكَارِيم يمكن أن يقصد إلى شيء آخر غير مجد الواعظ.

لقد سبقت محاولة تبيان كون الخطابة الجنائزية لليونانيين قد تحولت مع المسيحية إلى أداة تثقيف[83]. وفي الحقيقة فإن الأمر يتعلق بالأحرى بنفس الخطاب، إلا أنه هنا يَنصبُّ على قيم جديدة. وهي قيمٌ تتعارض مع التماس المجد الدنيوي. وكذلك فإن التخوف من رؤية الخطاب المقدس المعتبر بمثابة فرجةً لهو ما جعل بُوسوِيه في **عظة حول كلمة الرب** يبسط تمثيلاً طويلاً بين المنبر والمذبح للخلوص إلى هذه النتيجة:

«ينبغي الآن أن تقتنعوا بأن واعظي الإنجيل لا يصعدون نحو المنبر لأجل أن يصنعوا خطباً جوفاء ينبغي سماعها لأجل التسلية»[84].

ليس هذا مجرد احتياطات خطيب ما، احتياطات يمكنها هي نفسها أن تكون مجردَ خدعة، وتوقُّع خطر خيالي. الأكيد أن الخطاب ـ خاصة الخطاب الاحتفالي ـ كثيراً ما اعتبر فرجةً. إن لابروِيِّير يسهب في السخرية من ذلك.

«لقد انفعلوا وتأثروا إلى درجة الخلوص في قلوبهم إلى هذه العظة لِتِيُودُور التي هي أجمل من العظة الأخيرة التي ألقاها»[85].

وعلى العكس من البرهنة على مُبَرهَنَة في الهندسة، التي تقيم مرة واحدةً وإلى الأبد رابطاً منطقياً بين الحقائق التأملية، فإن حِجَاج الخطاب الاحتفالي يسعى إلى الزيادة في شدة الاستمالة إلى بعض القيم، التي قد لا نشك فيها حينما ننظر إليها منعزلةً، إلا أنها قد لا تسمو على قيم أخرى قد تدخل في نزاعٍ معها. إن الخطيب يسعى إلى خلق تشارك الناس حول قيم معترفٍ بها عند الخطيب، وهو يتوسّلُ بمجموع الوسائل المتوفرة في الخطابة لأجل التفخيم والتنويه.

(83) Verdun L. SAULNIER, *L'oraison funèbre au XVI^{e} siècle,* Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. X, 1948, pp. 126-127.

(84) BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la parole de Dieu*, pp. 148-149.

(85) La BRUYERE, Bibl. de la pléiade, *Les caractères, De la chaire*, 11, p. 460.

ففي الخطابة الاحتفالية تُستثمر كل مقومات الفن الأدبي، إذ يتعلق الأمر بتضافر كل ما يمكن أن يسهِّلُ تجميع المستمعين. إنه الجنس الوحيد الذي يجعلنا نفكر بشكل مباشر في الأدب، الوحيد الذي يمكن أن يجعلنا نقارنه بنص الأنشودة الدينية(86)، الذي هو أشدُّ عرضة لمأزق أن يتحول إلى الإنشاد، وأن يصبح بلاغة، بالمعنى القدحي والمعتاد للكلمة.

إن تصور هذا الجنس الخطابي نفسه الذي يذكِّر، بجوقة لا بمصارعة، حتى نتحدث بلغة تَارد(87)، تجعله يحظى بتفضيل استعماله من لدن أولئك الذين يدافعون في المجتمع عن القيم التقليدية، القيم المشاعة، التي هي موضوع التربية، وليس القيم الثورية، القيم الجديدة التي تبعث السجالات والمجادلات. هناك جانب تفاؤلي، جانب تبريكي في الاحتفالية التي لم تفلت لبعض المُلاحظين النبيهين(88). إن الخطيب وهو لا يخاف من التناقض يحول فيه بسهولة إلى قيمٍ كونية بل إلى حقائق خالدة، ما اكتسب، بفضل الإجماع الاجتماعي، التماسكَ. إن الخطب الاحتفالية تدعو بسهولة إلى نظام كوني، إلى طبيعة أو إلى ألوهية قد تكون مؤمِّنةً لقيمٍ غير مطعون فيها، ونعتبرها لا يرقى إليها الاعتراض، كما نعتبرها غير قابلةٍ للإنكار. في الاحتفالية يصبح الخطيب مربياً.

12. التربية والدعاية

إن تحليل الجنس الاحتفالي، موضوعه والدور الذي يلعبه فيه الخطيب، يسمح بتوضيح مسألة مطروحة للنقاش وهي تستأثر باهتمام المنظرين في الوقت الراهن، وهي التمييز بين التربية والدعاية. ففي كتاب حديث وموثَّقٍ لـ ج. درِيينكُور(89) يحلل المؤلف ويرفض محاولات عديدة لتمييز التربية من الدعاية، ولا يخلُص إلى أي استنتاج مرضٍ، وذلك بسبب عدم وضع دراسته ضمن أي إطارِ نظرية عامة في الحِجَاج. ويعتقد الباحث الأمريكي هَارُولد د. لاسوِيل،

(86) A. BOULANGER, *AElius Aristide,* p. 94.

(87) G. TARDE, *La logique sociale,* p. 439.

(88) TIMON, (Cormenin), *Livre des orateurs,* pp. 152 à 172.

(89) J. DRIENCOURT, *La propagande, Nouvelle force politique,* 1950.

المختص في هذه المسائل، أن المربي يختلف عن الدعائي بالأساس في كون قصده ينصب على مواد ليست موضوع اعتراض مستمعه[90]. إن القسّيس الكاثوليكي الذي يُلقّن تعاليم دينه لأطفال كاثوليكيين في كنيسته يشغل دور المربي، في حين أنه يكون داعيةً إذا كان يخاطب، بنفس الغرض، راشدين أعضاء جماعة دينية أخرى. وفي رأينا فإن هناك أموراً أخرى. ففي الوقت الذي يجب على الداعية أن يتوافق سلفاً مع سماع الجمهور، فإن المربي مكلفٌ من قبل جماعة لكي يكون الناطقَ بلسان القيم المخصوصة باعترافها، وبهذا الاعتبار يتمتع بصيت عائدٍ إلى وظائفه.

إلّا أن لحظة من التفكير تكفي لكي نثبت، من هذه الزاوية للنظر، أن خطيب الخطاب الاحتفالي قريب جداً من المربي. بما أن ما سيقوله لا يبعث الخلاف، وأن غرضاً عملياً مباشراً لا يلعب هنا أي دور، وبما أن الأمر لا يتعلق بالدفاع ولا بالهجوم، ولكن بتعزيز القيم التي هي موضوع تآلف اجتماعي ما، وجب على الخطيب، إذا كان يحظى بثقة مستمعه، أن يكون متمتعاً بصيت معترفٍ به. ينبغي للخطيب في الخطابة الاحتفالية، أكثر من أي جنسٍ خطابيٍّ آخر، حتى لا يكون موضع سخرية، أن يتمتع بصفاتٍ لكي يتناول الكلمة، وألا يكون أخرق في استعماله. ليست في الحقيقة قضيته الشخصية ولا وجهة نظره، التي يدافع عنها ولكنها وجهة نظر مجموع مستمعه: إنه، إذا جاز القول، مربي هذا، وإذا كان ضرورياً التمتع المسبَق بصيت ما، فذلك لأجل أن يخدم، اعتماداً على سلطته الخاصة، القيم المخصوصة بالدعم.

ينبغي من جهة أخرى أن تعتبر القيم التي نمجدها جديرة بأن تهدي فعلنا، وإلا فكما يقول إيزُوقراط:

> «ما الجدوى من كتابة خطب يكون امتيازها هو ألا تتمكن من إقناع أي واحدٍ من سامعيها»[91].

---

(90) HAROLD D. LASSWELL, *The study and practice of propaganda,* dans H. D. LASSWELL, Ralph D. CASEY et BRUCE LANNES SMITH, *Propaganda and Promotional Activities, an annoted bibliography,* 1935, p. 3.

(91) ISOCRATE, *Busiris*, p. 47.

إن الخطب الاحتفالية لها غاية واحدة وهي زيادة شدة الاستمالة إلى القيم المشتركة بين المستمع والخطيب؛ إن دورها هامٌّ، إذ بدون هذه القيم المشتركة، على ماذا يمكن أن تستند الخطابات التشاورية والقضائية؟ وإذا كان هذان الجنسان الأخيران من الخطابة يعتمدان على الاستعدادات الموجودة سلفاً عند المستمع، وأن القيم هناك هي وسائل تسمح بتحديد فعلٍ ما، فإن التشارك في الاحتفالية حول قيمٍ هو غايةٌ نتعقبها، باستقلال عن الظروف الدقيقة حيث سيُختبَر هذا التشارك.

إن س. فِيي، وهي تحلل الوسائل التي تَمكَّن الفرنسيون في لندن من استعمالها خلال الحرب لأجل استفزاز الفرنسيين في الداخل، قد ذكرت منها:

> «إن العبارة عن جزء من الأفكار، سواء أكانت رسمية أم مصادقاً عليها من قبل سلطات رسمية، توجد بالفعل، حتى قبل أن تتجسد في عبارة، في قلب الحشود، أو في قلب بعض العناصر النشيطة في الأمة... فإذا سمع أحدٌ صياغة هذا الفكر خارج الذات من قبل آخر ومن قبل شخص ما ذي كلمات نخصها بالانتباه، فإن هذا الفكر يتلقى قوةً مضاعفة مئات المرات ويمكن في بعض الأحيان أن ينتج تغيراً داخلياً»[92].

إن ما تبينه الكاتبة بشكل ساطع، هو بالضبط دور الخطابات الاحتفالية: استدعاء القيم المشتركة، غير المعترض عليها ولو أنها غير متجسدة في عبارة، وهي خطب أشخاص يمتلكون الصفة لأجل القيام بذلك؛ ذلك يقوي الاستمالة نحو هذه القيم بقصد الفعل المحتمل لاحقاً. ما كان يدعى دعاية لندن يصبح في هذا الأفق، أقرب كثيراً من التربية منها إلى الدعاية.

إن كون الاحتفالية موجهة إلى تعزيز القيم التي حصل بشأنها الاتفاق، يفسر إحساسنا بانطباع الشطط حينما يعمد شخص، في سياق خطاب شبيه، إلى اتخاذ موقف بصدد موضوع ليس محل اتفاق، فيوجه حِجَاجه نحو قيم هي موضوع خلاف، فيحشر تنافرات في ظرف أُقِيمَ لتسهيل التشارك (خلال مراسم جنائزية). نفس الشطط يحصل حينما يتحول المربي وهو يقوم بالدعاية.

---

(92) S. WEIL; *L'enracinement*, p. 164.

ففي التربية مهما كان الموضوع يفترض أن خطاب الخطيب، إذا لم يكن يعبر دوماً عن الحقائق، أي عن الدعاوى المقبولة عند كل الناس، يدافع على الأقل عن قيمٍ ليست في الوسط الذي انتدبه، موضوع مجادلة. يقدر الناس أنه يتمتع بثقة من الكِبَر بحيث إنه لا ينبغي له، عكس غيره، أن يتكيف مع المستمعين ولا الانطلاق من الدعاوى التي يسلم بها هؤلاء. بل إنه يستطيع أن يعتمد على حجج يسميها أَرِسطُو[93] تعليميةً وأن السامعين يتبنونها «لأن المعلم قال ذلك». وحينما يتحول الخطيب، خلال محاولةٍ للتبسيط، إلى أن يكون مثل القائم بالدعاية للتخصص وينبغي له إدراج هذا في أطرِ معرفةٍ مشتركة، حينما يتعلق الأمر باستئناس بمعرفة خاصةٍ، فإن المعلم سيبدأ بالتعبير عن المبادئ الخاصة بهذا الحقل المعرفي[94]. وكذلك الأمر حينما يكون مكلَّفاً بتلقين قيم مجتمع محددٍ لفتيان صغارٍ جداً فإن المربي ينبغي له أن يعتمد القبول، دون الانخراط في مجادلة حيث يتم الدفاع بحرية عن المساندة والاعتراض. قد يكون هذا معارضاً لروح التربية الأولى، لأن كل مناقشة تفترض الاستمالة الأولية لبعض الدعاوى، التي بدونها يتعذر أي حِجَاجٍ[95].

إن الخطاب التربوي، شأنه شأن الاحتفالي، لا يقصد إلى إبراز الخطيب، ولكنه يسعى إلى خلق حالةٍ ما عند السامعين. فخلافاً للجنسين الخطابيين التشاوري والقضائي، اللذين يسعيان إلى الحصول على قرار فعلٍ ما، فإن الاحتفالي شأنه شأن الخطاب التربوي يخلقان استعداداً للفعل، الشيء الذي يقربهما من الفكر الفلسفي. فإذا كان هذا التمييز بين أجناسٍ خطابيةٍ صعب التطبيق دائماً فإنه مع ذلك يمثل في رأينا امتياز توفير إطارٍ موحدٍ لدراسة الحِجَاج: لا يتصور أي حِجَاج في هذا الأفق إلا في علاقته بالفعل الذي يهيئه أو الذي يحدده. إن هذا سبب إضافيٌّ لتقريبنا بين نظرية الحِجاج والخطابة وليس جدل القدماء، الجدل الذي يقف عند حدود التأمل، والخطابة التي تضع في المقدمة الفعل الذي يبعثه الخطاب في الشخصية الكاملة للسامعين.

---

(93) ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, chap. 2; 165b.

(94) ينظر المبحث 26 «اتفاقات بعض المستمعين الخاصين».

(95) Cf. Ch. PERELMAN, *Education et rhétorique,* Revue belge de psychologie et de pédagogie, Décembre 1952.

إن الخطاب الاحتفالي ـ وكل تربية ـ لا يستهدف تغييراً في المعتقدات بقدر ما يسعى إلى زيادة الاستمالة إلى ما هو مقبول سلفاً، في حين أن الدعاية تستفيد من الجانب المثير للتحولات الملموسة التي تحاول تحقيقها وقد تحققها أحياناً. ومع ذلك ففي حدود أن التربية تقوي المقاومة ضد دعايةٍ عدائية، فمن المفيد اعتبار التربية والدعاية قوتين تفعلان في اتجاهين متعاكسين. ومن جهة أخرى فإننا سنرى أن كل حِجاج يمكن تحليله بوصفه بديل القوة المادية التي تسعى بالضغط إلى الحصول على آثارٍ من نفس الطبيعة.

13. الحِجاج والعنف

الحِجَاج هو فعلٌ يسعى دائماً إلى تغيير حالة الأشياء الموجودة قبلياً. إن هذا يَصدُق أيضاً على الخطاب الاحتفالي: ولهذا فهو حِجاجي. إلا أنه في حين أن ذلك الذي يأخذ المبادرة في مناظرة ما يقارن بمعتدٍ، فإن ذلك الذي يريد، اعتماداً على خطابه، أن يقوي القيم القائمة، يشبه ذلك الحارس الحامي للحواجز التي تتحمل باستمرار هجوم المحيط.

كل مجتمع يتشبث بقيمه الخاصة لا يستطيع إذن إلا أن يسهل الفرص التي تسمح للخطابات الاحتفالية بالتناسل بإيقاع منتظم: احتفالات إحياء ذكريات أحداث مهمة بالنسبة إلى الوطن، والصلوات الدينية اليومية، وتأبين الراحلين وباقي المظاهر التي تدعم تشارك الأذهان. ففي حدود ما يسعى قادة جماعةٍ ما إلى زيادة تأثيره في فكر أعضائه، فإنهم سيضاعفون الاجتماعات ذات الطابع التربوي، وسيذهب بعضهم فوق ذلك في الحدود القصوى إلى الاستعانة بالتهديد أو الضغط لأجل دفع المتمردين إلى الخضوع للخطابات التي ستشبعهم بالقيم الجماعية. وعلى العكس من ذلك، واعتباراً لكل هجوم ضد القيم المعترف بها رسمياً كفعلٍ ثوريٍّ، فإن هؤلاء القادة أنفسهم سيصممون، بتنصيبهم للرقابة، وقوائم المنع، وبالتَّحكُّم في وسائل الاتصال لنقل الأفكار، لجعل الخصوم في حال يصعب معها إن لم يتعذر، تحقيق الشروط الأولية للحِجَاج. إن هؤلاء الأواخر سيُرغَمون على الاستعانة بالقوة إذا كانوا راغبين في متابعة المقاومة.

تمكن في الحقيقة محاولة إدراك نفس النتيجة، وذلك باللجوء إما إلى

العنف وإما إلى الخطاب القاصد إلى استمالة النفوس. ففي علاقة بهذا التبادل يدرَك بشكل واضح التعارض بين الحرية الذهنية والقَسر. إن استعمال الحِجَاج يقتضي التخلي عن اللجوء إلى العنف فقط[96]، وإيلاء الأهمية لاستمالة المُحاوِر المتحققة بفضل إقناعٍ معقلنٍ وألا نعامله بوصفه شيئاً، ولكن بمخاطبة حريته في الحكم. يقتضي اللجوء إلى الحِجَاج قيام تشارك الأذهان الذي ينبذ، مادام قائماً، استعمال العنف. إن الموافقة على النقاش تعني قبول التموضع في زاوية نظر المُحاوِر، وعدم التمسك إلا بما يسلم به وعدم تفضيل اعتقاداته الخاصة إلا في حدود ما يكون ذلك الذي نسعى إلى إقناعه مهيأً لكي يشملها بقبوله. وكما يقول دُوبرِيئِيل «فإن كل تبرير هو من حيث الجوهر فعلٌ توافقي، خطوةٌ نحو مزيدٍ من تشارك الأذهان»[97].

قد يزعم البعض أنه أحياناً، وربما دائماً، يكون اللجوء إلى الحِجاج مجرد خدعةٍ. لا تكون المقابلة الحِجَاجية إلا ظاهريةً، إما لأن الخطيب يفرض على المستمِع أن يُنصت، وإما لأن هذا المستمِع يكتفي بالتظاهر بأنه يسمع: وفي الحالتين يكون الحِجَاج مجرد تضليلٍ، ويكون القبول الحاصل شكلاً مقنَّعاً من القهر أو رمزاً للامتثالية. لا يمكن أن نقصي مسبقاً مثل هذا الرأي حول طبيعة المناظرة الحِجَاجية: إن اضطراب الجهاز الحِجَاجي يفسر تفسيراً سيئاً، إذا لم يكن هناك في بعض الحالات إقناع حقيقي. وفي الواقع فإن أية جماعة سواء أكانت قوميةً أم دوليةً تهيئ مؤسسات قانونية وسياسية أو ديبلوماسية تسمح بضبط بعض النِّزاعات دون الاضطرار إلى اللجوء إلى العنف. إلا أن هناك وهماً في الاعتقاد بأن شروط تشارك الوعي مغروس في طبيعة الأشياء. وفي حال تعذر اللجوء إلى هذه فإن مناصري الفلسفة النقدية من قبيل غِيدُو كَالُوجِيرُو يرون في إرادة فهم الآخر، وفي مبدأ الحوار، الأساس المطلق لأخلاق لِيبيرَالية[98].

---

(96) Cf. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, p. 24.

(97) شذرات من أجل نظرية المعرفة لـ إ. دُوبْريئيلْ de M. E. DUPREEL, *Dialectica*, 5, p. 76. ينظر بصدد البلاغة باعتبارها انتصار الإقناع على القوة الفظة: cf. G. TOFFANIN, *Storia dell' umanisemo*, pp. 173-175.

(98) G. CALOGERO, *Why do we ask why*, Actes du XI^e congrès international de Philosophie, XVI, p. 260.

يتصور كالُوجِيرُو واجب الحوار باعتباره «حرية التعبير عن اعتقاد ومحاولة تحويل الآخرين إليها، وواجب السماح للآخرين لكي يفعلوا نفس الشيء معنا والاستماع إليهم بنفس حسن النية لفهم حقائقهم وتبنيها كما نلتمس منهم أن يفعلوا مع حقائقنا»(99).

إن «واجب الحوار» هذا الذي يعرضه كالُوجِيرُو باعتباره توافقاً بين إطلاقية أفلاطون وشكِّية برُوتَاغُورَاس، لا يشكل أبداً حقيقة ضرورية ولا إثباتاً بديهياً. يتعلق الأمر هنا بمثال يسعى إليه عدد قليل جداً من الأشخاص، أولئك الذين يخصُّون الفكر بأهمية أكبر مما يخصون به الفعل، وأكثر من هذا فبين أولئك، لا يصلح هذا المبدأ إلا للفلاسفة غير الإطلاقيين.

وفي الواقع، فإن قليلاً من الناس من قد يقبلون أن تكون كل المسائل قابلة لطرحها على طاولة النقاش. يقول أرسطو:

> «ليس من الضروري دراسة أية دعوى ولا أية مشكلة: ولكن دراسة تلك فقط التي تنطوي على مشكلة بالنسبة إلى من يبحثون عن حجةٍ وليس عن عقاب أو مجرد فتح العينين. وعلى سبيل المثال فإن أولئك الذين يطرحون سؤالاً يتعلق بمعرفة ما إذا كان واجباً أو لا تمجيد الآلهة وحب الأبوين فإن هؤلاء لا يفتقرون إلا إلى التأديب الجميل، وأولئك الذين يتساءلون عما إذا كان الثلج أبيض أم لا، فلا حاجة لديهم إلّا النظر إليه»(100).

بل إنه يذهب أبعد من هذا وينصح قراءَه بعدم تأييد أي قضية لا تمكن البرهنة عليها، أو أنها مناقضة للوعي: من قبيل ذلك: «كل شيء يتحرك» أو «لا شيء يتحرك»، و«اللذة هي الخير» أو «اقتراف الظلم أحسن من تحمله»(101). لا شك أن هذه هي مجرد نصائح موجهة إلى الجدلي. إلا أنها تعكس موقف الحس المشترك. إن هذا يسلم بوجود حقائق لم تناقَش ولا تقبل النقاش، إنه يسلم بأن بعض القواعد تقع «خارج المناقشة» وأن بعض الاقتراحات «لا تستحق

(99) G. CALOGERO, *Vérité et liberté,* Actes du Xe congrès international de Philosophie, p. 97. En Italien, en appendice à *Logo et Dialogo,* p. 195.

(100) ARISTOTE, *Topiques,* liv. I, chap.11, 105 a.

(101) ARISTOTE, ibid., liv. VIII, chap. 9, 160 b.

المناقشة». إن واقعة قائمة، وحقيقة بديهية وقاعدة مطلقة تنطوي هي بذاتها على خاصية عدم قبول المناقشة، لأنها تنفي إمكانية الدفاع عن الجوانب المؤيدة والمفندة. إن الإجماع على بعض القضايا يمكن أن يجعل الشَّك فيها أمراً بالغ الصعوبة. إننا نعرف الحكاية الشرقية حيث تجرأ طفلٌ واحد، ساذج وبريء، فعارض الإجماع حينما أكد أن الملك كان عارياً، فكسر بذلك الإجماع المتولد عن الخوف من قول الحقيقة(102).

إن الأخذ برأي يبتعد عن رأي كل الآخرين لهو تكسير للتشارك الاجتماعي القائم، حسب ما يبدو ولسبب وجيه، على معطيات من طبيعةٍ موضوعيةٍ. يقدم لنا القرن الثامن عشر، في فرنسا وألمانيا مثال محاولة، طوباوية حقاً، إلا أنها مؤثِّرة، تسعى إلى ترسيخ كَتْلَكَة النفوس على أساس عقلانية وثوقية، تسمح بتأمين أسس اجتماعية راسخة لإنسانية مشبعة بالمبادئ العقلية. هذه المحاولة لحل كل المشاكل التي يطرحها الفعل، اعتماداً على العقل، إذا كانت قد ساهمت في تعميم التثقيف، فقد فشلت، مع الأسف، إذ تم الانتباه فوراً إلى أن الإجماع قد كان هشاً ووهمياً وحتى غير قابل للتفكير.

هذا الإجماع، تحرص كل المجتمعات مع ذلك على تأمينه لأنها تعلم قيمته وقوته(103). وكذلك فإن معارضة معيار مقبول يمكن أن تجر الإنسان إلى السجن أو إلى مستشفى الأمراض العقلية.

وأحياناً فإن مجرد وضع السؤال بصدد بعض القرارات يترتب عنه عقاب شديد. يشير دِيمُوستِين في **أولِينثيَان الأولى** إلى المرسوم الأثيني المحرِّم لتقديم مشروع قانون معدِّل لمخصصات احتياط الودائع التي تتوفر عليها الحاضرة.

---

(102) ينظر المبحث 71. «تقنيات القطع والكبح المعترضين لتفاعل الفعل ـ الشخص».

(103) ينظر بصدد الميل نحو الإجماع:

cf. L. FESTINGER, *Informal social communication,* Psychol. Rev. 57, 1950, pp. 271-282,

L. FESTINGER et J. THIBAUT, *Interpersonal communicationin small groups*,J. of abnormal and social Psychol., 46, 1951, pp. 92-99, وتجربة de K. W. BACK, *Influence through social communication*, J. of abn. and social Psychol., 46, 1951 pp. 9-23.

ويكون عقاب المساس بهذا المرسوم هو الموت[104].

ولكن حينما يكون النقاش مباحاً من حيث المبدأ، فإن هناك لحظات حيث يُوضَعُ حدٌّ لذلك بسبب ضرورات الفعل. إن تقنين مناظرةٍ ما يمكن أن يتعلق ليس فقط بالمسائل الأولية، من قبيل كفاءة الخطباء والسامعين، وتحديد الموضوع، بل والمدة الزمنية المخولة للخطب وترتيبها، وطريقة الختم والشروط التي ينبغي للمناقشة أن تُستأنفَ فيها. هذه النقطة الأخيرة مهمة جداً. وفي الحقيقة فإن الحياة الاجتماعية تتطلب الاعتراف بسلطة الشيء المحكوم. إلا أن النقاش يمكن استئنافه. وهذا الاستئناف هو في الغالب منظَّمٌ، بحيث أنه لا ينتظر منه الخلوص إلى قرار خاصٍّ تعود المبادرة إلى اتخاذه إلى جهة ما: مثال ذلك ما يوفره نظام الغرفتين.

إن التأسيس لا يكون دائماً تاماً: يمكن أن تلحق به كل التفاصيل. إلا أن الغالب هو أنه لا ينبغي تدخل قرار في كل لحظةٍ: الغالب هو تحسب استئناف النقاش، وهو أمرٌ يُرتَقَبُ حدوثه. إن تنظيمه يستجيب لضرورات اجتماعية عميقة. وحتى حينما تكون هناك ضرورة الاستئناف، ينبغي أن تظهر مبادرة، وهذه تكون في الغالب مضبوطةً؛ إن نفس المؤسسات تدعو إلى إطلاقها: إن الهيئة القضائية بما فيها محاكم الاستئناف والنقض هي واحدة من الأكثر خصوصية بهذا الصدد.

ولنلاحظ أن حالات منع الاستئناف ليست مقصورة على النظام القضائي. إننا نستطيع الإشارة هنا إلى مبدإ الشيء المحكوم حتى خارج المحاكم: فقبل أن تبرهن أكاديمية العلوم في باريس على استحالتها، كانت تعتبر البحث حول مُربَّعيَّة الدائرة خارج النقاش بصفة نهائية.

ونضيف هنا، بأنه من النادر في الحياة الاجتماعية المنع أو السماح القطعيين باستئناف نقاش ما. هناك منطقة وسيطة بين المنع المطلق للاستئناف والسماح للاستئناف غير المشروط؛ هذه المنطقة محكومة في جانبها الأكبر

---

(104) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. I: *Premières Olynthienne,* § 19. Cf. note de M. CROISET, p. 93.

بالتقاليد والعادات البالغة التعقيد. إن هذا أحد المظاهر التي لا ينبغي نسيانها في حياة جماعة ما.

إن منع استئناف بعض المناقشات يمكن أن يكون مظهر عدم التسامح شأنه شأن منع التساؤل بشأن بعض المشكلات. ومع ذلك يظل هناك فرقٌ أساسي: إن حكماً نهائياً، ومهما كان، ومهما طال الزمن على اعتباره كذلك، لن يكون مفصولاً بالكامل عن كل ما سبقه. إن ما تجره الحياة الاجتماعية معها هو قرار ما، علاوةً على الحِجَاجات التي سبقته.

هذا يرتبط بمشكلة نظرية خطيرة: فمع كون موضوع الحِجَاج هو حصول الموافقة، يمكن القول إن الحِجَاج ينزع إلى إلغاء الشروط الأولية لحِجَاج مستقبلي. ومع كون البرهان الخطابي لا يكون أبداً ملزماً، فإن الصمت المفروض لا ينبغي أن يعتبر نهائياً، إذا توفرت شروط تسمح بالحِجَاج.

إن المؤسسات التي تضبط المناقشات لمن الأهمية بمكان لأن التفكير الحِجَاجي والفعل الذي يمهد له أو يحدِّده مترابطان بشكل حميمي. فبسبب العلاقات التي تربطه بالفعل، إذ الحِجَاج لا يدور في فراغ بل في مقام محدد اجتماعياً وسيكولوجياً، فإنَّ هذا المقام يُلزِ عملياً أولئك المشاركين فيه. إن المشكلات التي يطرحها هذا الالتزام هو ما نفرد له هذا الفصل الأخير من هذا الجزء الأول من بحثنا.

14. الحِجاج والالتزام

إن استحالة اعتبار الحِجَاج ممارسةً ذهنية بالكامل مفصولة عن أي اهتمام ذي طبيعة عملية يرغمنا على قلب بعض المفاهيم المتعلقة بالمعرفة، التي تم بناؤها من منظور فلسفي آخر، من قبيل ذلك التعارض بين الموضوعي والذاتي. إن الموضوعية حينما تتعلق بالحِجَاج، ينبغي أن يعاد التفكير فيها، وتؤول من جديد، لأجل أن يكون لها معنى في تصور يرفض أن يفصل إثباتاً ما عن الشخص الذي يطرحه.

في مناسبات عديدة، حيث يتواجه مشايعون معنيون في مناظرة ما بدعاوى متناقضة، يسمع الناس وهم يطالبون بطرف ثالث لحسم المناظرة باللجوء إلى

معايير موضوعية. ولكن هل يكفي أن يكون المرء أجنبياً بالكامل عن المصالح القائمة لأجل امتلاك معيارٍ موضوعيٍّ قد يلزم الجميع؟ فلو كان هذا ممكناً ألا يكون من الأبسط الجمع في مجلد واحدٍ كل القواعد المفيدة موضوعياً التي قد تسمح بحل كل النزاعات الأبسط ومسائل الحساب؟ في الواقع، إن مثل هذه الكتب موجودة، إنها مختلف مُصنَّفات الأخلاق والقانون والضَّوابط المعترف بها في شتى المجالات. ومع ذلك، وكما هو معروف فإن هذه المُصنَّفات وهذه القوانين لا تتمتع بصلاحية كونية وبأحادية تامة. فإذا أمكن، بِنِيَّة حسنة، نشوب نزاعات رغم هذه القوانين، فإن ذلك يحصل إما لأن أحد الطرفين على الأقل من الأطراف لا يعترف بصلاحية قانون ما، أو لأن القوانين المقبولة تتيح الفرصة لتأويلات مختلفة. إن الصعوبات قد تكبر أكثر حينما ينعدم أي قانون منظم للمسألة، حينما يتعلق الأمر باختيار أفضل مرشحٍ لمنصب مسؤولية، ولا نكون متفقين على المعايير التي تسمح بتصنيف المرشحين المتوفرين، وحينما يتعلق الأمر باتخاذ أحسن القرارات السياسية وأن هذه تفلت لكل قاعدة قائمة مسبقاً. فهل يكفي القول بأننا نحتل موقع سيريُوس، وأننا منزهون بالكامل من الغرضية لأجل تقديم رأيٍ صالح موضوعياً؟ إن مثل هذا التدخل قد يثير الدهشة عند الأطراف الحاضرة، وربما السخط، لأن شخصاً أجنبياً عن المناظرة قد تجرأ على التدخل في أمور لا تعنيه. وفي الحقيقة فبما أن هذه المناظرات ينبغي أن تَخلُص إلى قرار وأن تحدِّد فعلاً ما، فإن كون المشاهد غير معنيٍّ، لا يُخوَّل بذلك حقَّ المشاركة في المناقشة والتأثير في الحلِّ. وعلى العكس مما يحدث في العلوم، حيث يكفي لأجل حل مشكلةٍ ما معرفة التقنيات التي تسمح ببلوغ ذلك القصد، ينبغي، لأجل التدخل في مجادلة يمس حله مجموعةً محددةً، أن نكون من هذه المجموعة أو أن نكون متضامنين معها. فحيث يمارس رأيٌ تأثيراً على الفعل، فإن الموضوعية لا تكفي، إلا إذا كنا نفهم الموضوعية باعتبارها وجهة نظر مجموعة أعرض قد تشمل في نفس الآن الخصوم و«المحايد». هذا الأخير مؤهلٌ للحكم ليس باعتباره محايداً، إذ يمكن لكل واحد أن يطعن في حياديته باسم المبادئ العامة للعدل والحق، بل لكونه غير متحيز: أن يكون المرء **غير متحيزٍ** لا يعني أنه **موضوعي**، إنه يعني أن يكون طرفاً في نفس المجموعة التي تحاكم، بدون أن يكون مسبقاً طرفاً في أية واحدة من

المجموعتين. يظل مشكل من يمتلك صفة التدخل، في كثيرٍ من المناظرات، لأجل الحكم، صعباً ومحرجاً، إذ إن البعض قد تَبنَّوا موقفاً وآخرون ليسوا أعضاء في المجموعة. حينما حصلت محاولة الحكم على موقف الضُّباط الفرنسيين الذين كانوا قد فضلوا الشرعية العسكرية عقب الحرب مع ألمانيا سنة 1940 فقد صعب على الفرنسيين الحكم لأنهم اتخذوا موقفاً، وبالنسبة إلى الأجانب وعلى الخصوص بالنسبة إلى الحياديين لأنهم لا يشكلون أطرافاً في المجموعة المقصودة.

إن الحيادية، إذا كانت متصورة مثل حيادية متفرج ما، يمكن أن تبدو باعتبارها غيابَ كل ميلٍ، وبحثاً بعيداً عن المشاركات في المناظرات وموقفاً يتعالى عن الخصومات. وعلى العكس من ذلك، فإذا كان ينبغي لها أن تخصِّص فاعلاً ما، فإن ذلك يحقق توازنَ القوى، واهتماماً بالغاً بالمصالح المطروحة، إلا أنها موزعة بالتساوي بين وجهات النظر[105].

إن الحيادية توجد بهذا، في المجالات حيث الفكر والفعل هما في حالة ترابط وثيق، بين الموضوعية التي لا تخوِّل للطرف الثالث أية صفة لأجل التدخل، وذهنية المتحيّز التي تنزع عنه الأهلية.

لطالما تم التنكر، تحت هيمنة الموضوعية المجردة، لكون الفكر الذي يحدد الفعل له وضع مختلف عن الأقوال المندرجة في نسق علمي. إلا أنه من جهةٍ أخرى من الأهمية بمكان ترقب إمكانية فصل قناعاتنا عن مصالحنا وأهوائنا.

ومما يكاد يكون موضعاً مشتركاً الإلحاح على الكيفية التي تحدِّد بها آمالنا ورغباتنا قناعاتِنا. يقول بَاسكَال:

> «يميل كل الناس بشكل شبه دائم إلى الاعتقاد، ليس بالبرهنة، ولكن بالرِّضا»[106].

وهو يبحث عن تفسير هذه الظاهرة بالإلحاح على كون «الأشياء هي حقيقية

(105) Cf. Edwin N. GARLAN, *Legal realism and justice,* p. 78.

(106) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *De l'art de persuader,* p. 376.

أو زائفة، تبعاً للزاوية التي ننظر منها إليها. إن الإرادة التي تهوَى إحداهما لا الأخرى، تحول الذهن عن اعتبار مزايا تلك التي لا ترغب في رؤيتها؛ وكذلك فإن الذهن، لأنه ملتصق بالإرادة، يتوقف للنظر إلى الواجهة التي يحب؛ وهكذا يحكم بما يرى»(107).

كان وِليَا جيمس يبرر الآراء التي تعزز رغباتنا، لأنه بتقوية هذه الأخيرة، فإنها تجعل حظوظ فوزها أشد احتمالاً(108). هناك كتاب آخرون أشد عقلانيةً لا يراعون آثار فعل الشهوانية، الذي يعتبرونه مسؤولاً عن الطابع اللاعقلاني لآرائنا(109). إلا أن الأمر لا يتعلق في الحالتين إلا بفرضيات من طبيعة عامة، وهي التي تعتبر البرهنة عليها صعبةً، حينما تنعدم معايير الرأي «ذات أساس موضوعي». وكذلك الأمر بالنسبة إلى دراسة لُوند(110) Lund التي تثبت تعالقاً بـ 0.88 بين قابلية الانجذاب نحو بعض الدعاوى ودرجة الإقناعية التي توحي به، في حين أن الترابط يصبح ضعيفاً بين الاقتناع والمعرفة، أو بين الاقتناع وبين عناصر البرهان، قد تعرضت للنقد من طرف السوسيولوجي الأمريكي بِيرد في كلمات لا تخلو من سخرية:

> «عندي تخوف من كون تحليل معاملات الترابط لا يترك حيزاً كبيراً للخيال، بحيث إن الرغبة يمكن أن تكون قد حددت اعتقاد أنّ الرغبة تحدد الاعتقاد»(111).

ففي كل مرة يَهُمُّ تفنيد الاتهام بأن رغباتنا هي التي حددت اعتقاداتنا، فمن الضروري تقديم البراهين، ليس على موضوعيتنا، الشيء الذي يعتبر غير قابل للتحقق، وإنما على حياديتنا، بالإشارة إلى الظروف التي بسببها، في ظرف شبيه، قد تصرفنا ضد ما يمكن أن يبدو أنّه كان مصلحتنا، وبتدقيق أكثر، ما أمكن ذلك،

(107) PASCAL, ibid., *Pensées,* 472 (141), p. 962 (99 éd. Brunschvicg).

(108) W. JAMES, *Essays in Pragmatism,* p. 31.

(109) R. CRAWCHAY-WILLIAMS, The comforts of unreason, 8 et suiv.

(110) LUND, The Psychology if belief, J. of abn, and social Psychologiy, XX; avr. Et juillet, 1925.

(111) CH. BIRD, *Social Psychology*, p. 211.

القاعدة أو المعايير التي نتبعها، وهي المعايير التي قد تكون صالحة لمجموعةٍ أكبر قد تشمل كل المتخاطبين، وفي النهاية ستتطابق مع المستمع الكوني.

ومع ذلك، فلا ينبغي أبداً حتى في هذه الحالة، نسيان أن ما يُقدَّم هو تصوره الخاص للمستمع الكوني، وأن الدعاوى التي يُدَّعَى كونها صالحة لكل الناس يمكن أن تصادف معترضين لا يكونون بالضرورة فاقدي الصواب أو سيئي النية. إن عدم قبول هذا يمكن أن يُقابَل بتهمة التعصب. حينما يتعلق الأمر بحقائق، تطلبت إقامتَها معاييرُ معتَرَفٌ لها بأنها لا تقبل النقاش، وحينما يكون المرء في وضعٍ حيث لا يكون ممكناً اللجوء إلى الحِجَاج، لا يكون الأمر هنا متعلقاً بالتعصب. إن المتعصب هو ذلك الذي، يمتنع، رغم أنه يتمسك بدعوى مطعون فيها، ويتعذر معها توفير برهان قطعي، عن قبول إمكانية عرضها على مناقشة حرة كما يرفض تبعاً لذلك الشروط القبلية التي قد تسمح بصدد هذه النقطة باللجوء إلى الحِجَاج.

إننا بالمطابقة بين القبول بدعوى ما وبين الاعتراف بالحقيقة المطلقة لهذه، نخلص أحياناً إلى الشكِّية وليس إلى التعصب. إن ذلك الذي يطالب من حِجَاج ما تقديم براهين ملزمة، براهين قطعية، وهو لا يقنع بالأقل من ذلك لأجل قبول دعوى ما، يجهل، كما المتعصب، الطابع الخاص للمنهج الحِجاجي. فلكون هذا يميل بالضبط إلى تبرير الاختيار لا يمكن أن يقدم تبريراتٍ تنزع إلى تبيان أنه لا مجال للاختيار، بل هناك حل واحد يُقدَّم لِأولئك الذين يدرسون المشكلة.

فلأن البرهان الخطابي ليس قطعياً أبداً، فإن الذهن الذي يعبّر عن قبوله استنتاجات حِجَاجٍ ما، يُقدِم على ذلك بفعل يلزمه، ويكون مسؤولاً عنه. المتعصب يقبل هذا الالتزام، إلا أنه يقبل على طريقة من يسلم بحقيقة مطلقة وقاطعة؛ الشكِّي يرفض هذه الالتزام بدعوى أنه لا يظهر له أنه قادر على أن يكون نهائياً. إنه يرفض القبول لأنه يجعل منه فكرةً تشبه فكرة المتعصب: إن هذا وذاك يجهلان كون الحِجَاج يَقصد إلى الاختيار بين الممكنات؛ وذلك عبر اقتراح وتبرير هرميتها، إنه يقصد إلى جعل قرار ما عقلياً. التعصُّب والشَّكِّية يرفضان هذا الدور للحِجَاج في قراراتنا. إنهما ينزعان معاً، مع غياب الداعي الملزِم، إلى ترك المجال مفتوحاً أمام العنف، بمنع التزام الشخص.

الجزء الثاني

نقطة انطلاق الحِجَاج

الفصل الأول

الاتفاق

15. مقدمات الحِجَاج

في البداية سينصب تحليلنا للحِجَاج على ما هو مقبول باعتباره نقطة الانطلاق للاستدلالات، وسيهتم لاحقاً بالطريقة التي تعرض بها، اعتماداً على مجموعة من أدوات الوصل والفصل. لا ينبغي لهذا التقسيم، الضروري للعرض، أن يساء فهمه. إن مجرى الحِجَاج كما هو شأن نقطة انطلاقه يفترضان اتفاق المستمِع. هذا الاتفاق يتعلق تارة بمحتوى المقدمات الصريحة، وتارة أخرى بالروابط الخاصة المستعملة، ويتعلق أخيراً بالطريقة التي تستخدم بها هذه الروابط: فمن طرفٍ إلى آخر يتعلق تحليل الحِجاج بما هو مقبول عند السامعين. من جهةٍ أخرى فإن اختيار المقدمات وصياغتها، إضافة إلى التحضيرات التي تنطوي عليها، لا تكون إلا في حالات نادرة عديمة القيمة الحِجَاجية: يتعلق الأمر بتهييءٍ للاستدلال الذي يشكِّلُ الخطوة الأولى في استعماله الإقناعي، أكثر مما هو مجرد توفير العناصر.

إن الخطيب وهو يستعمل المقدمات التي ستستخدم كأساس لبنائه يأخذ بعين الحسبان قبول سامعيه لقضايا الانطلاق، إلا أن هؤلاء يمكنهم أن يرفضوها، إما لأنهم غير ميَّالين إلى ما يقدِّم لهم الخطيب باعتباره مسلَّماً، وإما لأنهم يلاحظون الطابع الوحيد الجانب لاختيار المقدمات، وإما لأنهم نافرون من الطابع المتحيز لتقديمها. وبما أن نقد نفس القول يمكن أن ينصبَّ على ثلاثة مستوياتٍ مختلفةٍ فإن تحليلنا للمقدمات سيشتمل على ثلاثة فصول، مخصصة بالتتابع **للاتفاق المتعلق بالمقدمات، ولاختيارها، ولتقديمها.**

إننا سنعالج في البداية مادة الاتفاقات التي يمكن أن تُستخ   كمقدمات. إن دراستنا لا تقصد بطبيعة الحال إلى إقامة لائحة كل ما يمكن أن يشكل موضوعاً لاعتقادٍ أو قبول: سنتساءل عما هي أنماط الأشياء التي يتعلق بها الاتفاق، والتي تلعب دوراً مختلفاً في الصيرورة الحِجَاجية. إننا نعتقد أنه سيكون مفيداً، لوجهة نظرنا هذه، تجميع هذه الأشياء في فئتين، إحداهما متعلقة **بالواقع**، الذي ينطوي على الوقائع faits والحقائق vérités والقرائن présomptions، وتتعلق الثانية **بالمفضّل préférables**، الذي يشتمل على القيم valeurs والرتب hiérarchies ومواضع المفضّل lieux du préférable.

إن التصور الذي كونَّاه عن الواقع يمكنه في حدود بعيدة، أن يتنوع بحسب الرؤى الفلسفية التي يتبناها المرء. ومع ذلك فكل ما يعتبر في الحِجَاج منصباً على الواقع، يتسم بادعاء صلاحيةٍ للمستمِع الكوني. وعلى العكس من ذلك فإن ما يتعلق بالمفضَّل، أي ما يحدد اختياراتنا ولا يكون موافقاً لواقعة موجودةٍ سلفاً، سيربط بوجهة نظرٍ محددةٍ لا يمكن تحديدها إلا بوجهة نظر مستمعٍ خاصٍّ، ومهما كان اتساعه.

نستطيع بسهولة الاعتراض على وجاهة التصنيف إلى أنماط أشياءِ الاتفاق، كما نقترح ذلك، إلا أننا نعتقد أنه من الصعوبة عدم اللجوء إليه إذا كنا نريد أن نقدم تحليلاً تقنياً ومنصباً على الحِجَاجات كما تقدم. وبطبيعة الحال فلن يقبل المستمِع إلا عدداً محدداً من الأشياء العائدة إلى كل واحدٍ من هذه الأنماط. إلا أن أشياء من كل نمط توجد في الحِجَاجات الأكثر تنوعاً. إنها توجد أيضاً باعتبارها أنماط أشياء عدم الاتفاق، أي باعتبارها نقطاً يمكن أن يحصل بشأنها نزاع ما.

في هذا الفصل الأول سنهتم، بالإضافة إلى مواد الاتفاقات، بنمطين من الاعتبارات: يتعلق الأمر بالشروط التي توجد فيها المقدمات سواء في علاقتها بالاتفاقات الخاصة التي تتحكم في بعض المستمعين، أو في علاقتها بحال النقاش. النمط الأول من الاعتبارات هو بالأحرى ساكنٌ، بمعنى أنه يدرس طابع الاتفاقات لبعض المستمعين المشكَّلين؛ والآخر دينامي، بمعنى أنه يرتبط بالاتفاقات من حيث إنها مرتبطةٌ بتقدم النقاش. إلا أن ما يهمنا في هذه الدينامية،

ونحن ندرس المقدمات، سيكون تبيان جهد الخطيب لبحث التمظهرات الصريحة أو الضمنية لقبول ما التي يمكن أن يراعيها.

أ. أنماط شيء الاتفاق

16. الوقائع والحقائق les faits et les vérités

إننا سنميز بين أشياء الاتفاق المنتمية إلى الواقع، من جهةٍ الوقائع والحقائق، ومن جهةٍ أخرى القرائن présomptions. ليس من الممكن ولا مما يتوافق مع قصدنا أن نعطي عن الواقعة تحديداً يسمح، في نفس الآن وفي كل الأماكن، بتصنيف هذا المعطى الملموس أو ذاك باعتباره واقعةً. ينبغي لنا، عكس ذلك الإلحاح، في الحِجَاج، على أن مفهوم «الواقعة» متميزٌ فقط بالفكرة التي لدينا عن جنس معينٍ من الاتفاقات بصدد بعض المعطيات، أي تلك التي تحيل على واقعٍ موضوعي، والذي قد يشير، في آخر التحليل حسب هـ. بوانكارِي[1]، إلى «ما هو مشترك بين عديد من الكائنات المفكرة والذي يمكن أن يكون مشتركاً لدى الجميع». تشير هذه الكلمات الأخيرة، بشكلٍ مباشرٍ، إلى ما سبق أن دعوناه اتفاق المستمِع الكوني. إن طريقة تصور هذا المستمع، وتجسدات هذا المستمع المعروفة عنه، ستكون إذن المحددات للحسم في شأن ما سيعتبر، في هذه الحالة أو تلك، واقعةً ومتصفاً بقبول المستمع الكوني، قبولاً تكون معه التقوية غير مفيدة. إن الوقائع تستغني، مؤقتاً على الأقل، عن أن تكون موضوع حجَاج، أي إن القبول لا يحتاج إلى زيادة، ولا أن يعمَّمَ، وأن هذا القبول لا يحتاج أبداً إلى تبرير. إن القبول بالواقعة لن يكون بالنسبة إلى الفرد إلا استجابةً ذاتيةً أمام شيء ما يفرض نفسه على الجميع.

إننا لا نكون أمام واقعةٍ، بالمعنى الحِجَاجي، إلا إذا تمكنا من التسليم بشأنها باتفاقٍ كونيٍّ، غير قابلٍ للخلاف. وبهذا فإن أي قولٍ لا يكون مُؤَمَّناً لكي يتمتع بالشكل النهائي بهذا الوضع، إذ إن الاتفاق هو دوماً عرضةٌ لكي يوضع

(1) H. *La valeur de la science, Introduction*, p. 65.

موضع سؤال من جديدٍ[2]، كما أن أحدَ الطرفين في المناقشة يمكن أن ينكر صفة واقعة على ما يؤكده الخصمُ. ستكون هناك إذن طريقتان عاديتان لأجل أن يفقد الحدث وضع واقعة: حينما تثار شكوك من داخل المستمع الذي وجهت إليه، وحينما توسع دائرة المستمع بإلحاق أعضاء آخرين ممن يعترف لهم بالكفاءة لأجل الحكم والذين لا يعترفون بأننا بصدد واقعة. هذه الصيرورة الثانية تشتغل انطلاقاً من اللحظة حيث نستطيع أن نبين بشكل فعال أن المستمع الذي يسلم بالواقعة هو مجرد مستمع خاص، ذو تصورات تتعارض مع تصورات أعضاء المستمِع الموسع.

إننا لا نعوِّل على أي معيار يسمح لنا في كل الظروف، وباستقلال عن موقف السامعين، لتأكيد أن شيئاً ما هو واقعة. ومع ذلك فإننا نستطيع الاعتراف بوجود شروطٍ معينةٍ تسهل هذا الاتفاق، والتي تسمح بسهولة بالدفاع عن الواقعة ضد ارتياب الخصم أو سوء نيته: ستكون هذه هي الحالة حيث نتوفر على اتفاقٍ بصدد شروط التثبت؛ ومع ذلك فحين نريد الاستعمال الفعلي للاتفاق المذكور، نجد أنفسنا في غمرة الحِجَاج. الواقعة باعتبارها مقدمة هي واقعة غير معرضة للمجادلة.

يكفي إذن وضع قولٍ ما موضعَ شكٍّ لكي يفقد وضعه المتميز. إلا أن الغالب هو أنه، لأجل تقويض سمعة ما كان يعتبر واقعةً، لا يكتفي المُحاور بمجرد الإنكار الذي يمكن أن يُعتبر بكل بساطة مضحكاً، لكنه يحاول أن يبرر موقفه إما بتبيان عدم ملاءمة القول مع وقائع أخرى، وإدانة الأول باسم تماسك الواقعي، وإما بتبيان أنّ ما دعي واقعةً لا يشكل إلا استنتاجَ حِجَاجٍ ليس لهذا الاعتبار ملزماً.

تفقد الواقعة وضعها منذ اللحظة التي لا تعود فيها مستخدمة كنقطة انطلاق ممكنة، ولكن تستخدم كاستنتاج حِجَاج ما؛ بإمكان الواقعة استرجاع هذا الوضع، ولكن بشرط الاستقلال عن السياق الحِجَاجي، أي إذا كنا نجد أنفسنا

(2) Cf. Perelman et L. Olbrechts - tyteca, *Rhétorique et philosophie*, p. 2 («Logique et rhétorique»); p. 51. (Actes et personne dans l'argumentation»).

من جديد في حضرة اتفاقٍ لا يكون تابعاً لشروطٍ حِجَاجيةٍ تسمح بإقامة برهانها. ولنلاحظ أن ضياع وضع واقعة، وذلك بانخراطها في سياقٍ حجَاجيٍّ لم يعد أساسها وإنما هي واحدةٌ من استنتاجاته، يُطرحُ كثيراً في الفلسفة، حيث يدفع بناءُ نسقٍ حِجَاجيٍّ في الغالب، إلى ربط الوقائع، التي لم تكن تحظى في السابق بهذا الوضع إلا بشكلٍ مبتذلٍ، بحِجَاجٍ يدّعي تبريرها.

إن الوقائع التي نسلِّمُ بها يمكن أن تكون وقائع ملحوظة ـ وقد يكون هذا، القطعة الأهم في المقدمات ـ أو وقائع مفترَضة، أو متعارفاً عليها، أو وقائع ممكنة أو احتمالية. إن هناك كتلة هامة من العناصر التي تفرض نفسها أو نبذل مجهوداً لكي نفرضها على السامع. إن هذه أو تلك يمكن أن تنكر فتفقد بذلك وضع واقعة. إلا أنه ومهما طال أمد اعتبارها متمتعة بهذا الوضع، وجب أن توافق بنيات الواقع المقبولة من قبل المستمع، كما يجب أن تدافع عن نفسها ضد وقائع أخرى تأتي لكي تنافسها في نفس السياق الحِجَاجي.

إننا سنطبق على ما يُدعَى **الحقائق** كل ما انتهينا من قوله عن **الوقائع**. إننا نتحدث عموماً عن **الوقائع** لأجل أن نشير إلى أشياء محصورة مخصوصة باتفاقٍ دقيقٍ؛ وعلى العكس من ذلك، فإننا ندعو، على سبيل التفضيل، باسم **حقائق** أنساقاً أشد تعقيداً، متعلقة بروابط بين الوقائع، سواء أتعلق الأمر بالنظريات العلمية أم تعلق بالتصورات الفلسفية أو الدينية المتعالية على التجربة.

على الرغم من أن المعطيات السيكولوجية المعروفة اليوم لا تسمح، كما يؤكد ذلك بياجي، حتى بتخيل التمكن من إدراك وقائع مستقلة[3]، فإن التمييز بين **الوقائع** و**الحقائق** يبدو لنا مناسباً ومشروعاً بالنسبة إلى موضوعنا، لأنه يطابق الاستعمال المعتاد للحِجَاج الذي يقوم، تارة، على الوقائع ويقوم، طوراً آخر، على أنساق ذات مدى أعم. إلا أننا لا نريد حسمَ المشكلةِ الفلسفيةِ، بشكلٍ قطعيٍّ، للعلاقات بين الوقائع والحقائق: هذه العلاقات تميز تصورات المستمعين المختلفين. بالنسبة إلى بعضهم تتعارض الواقعة مع الحقيقة النظرية مثل تعارض

(3) J. Piaget, *Traité de logique*, p. 30.

العارض contingent مع الضروري necessaire، وبالنسبة إلى آخرين، كما يتعارض الواقعي مع الخطاطي؛ إننا نستطيع أيضاً أن نتصور علاقتهما بكيفية يكون معها قول واقعةٍ هو حقيقة وأن كل حقيقة تقول واقعةً.

حينما تكون أولية وقائع أو حقائق ناتجة عن كيفية تصور علاقاتهما المتبادلة، فإن الوقائع والحقائق لا يمكنهما أن تكونا مستعملتين بالتساوي كنقطة انطلاق للحِجَاج. إن إحداهما فقط هي المعتبرة أنها تتمتع بالكامل باتفاق المستمع الكوني. إلا أننا لا ننسى أن هذه الأولية ليست عامة مدعوةً إلا حينما يكون النمطان من الأشياء متقابلين. وعلى العكس من ذلك، ففي الممارسة اليومية يمكن للوقائع والأنساق أن تكونا موضعَ مراعاةٍ باعتبارهما نقطة انطلاق الحِجَاج.

تستعمل في الغالب الوقائعُ والحقائقُ (النظريات العلمية والحقائق الدينية على سبيل المثال) باعتبارهما أشياءَ اتفاقٍ مختلفة، إلا أنه توجد بينهما روابط تسمح بنقل الاتفاق: إن يقين واقعة أ، متألفة مع الاعتقاد في النسق س، يؤدي إلى يقين واقعة ب، أي أنَّ قبول واقعة أ، زائد نظرية س، يؤدي إلى قبول ب.

إن العلاقة بين أ وب يمكنها، بدل أن تقبل باعتبارها رابطاً يقينياً، أن تكون احتمالية وحسب: إننا سنقبل أن ظهور واقعة أ يؤدي، باحتمالية معينة، إلى ظهور ب. حينما تكون درجة احتمالية ب قابلة للحساب في علاقتها بالوقائع وبنظرية يكون بصددها الاتفاق قائماً، فإن الاحتمالية المطروحة لا تكون موضوعَ اتفاق من طبيعةٍ أخرى غير الاتفاق المتعلق بالواقعة اليقينية. هذا هو الداعي إلى المقارنة بين الاتفاقات بصدد الوقائع بالاتفاقات المتعلقة باحتمالات أحداث من نوع معين، في حدود ما يكون القياس متعلقاً باحتمالات حسابية.

يؤكد كنِيبُون[4] بحق، بهذا الصدد، بأن المرجّح (likelihood) ينطبق على قضايا ذات الاستنتاجات الاستقرائية خاصة، وتبعاً لذلك لا تكون كمية قابلة للقياس في حين أن الاحتمالية علاقة عددية بين قضيتين منطبقتين على معطيات

(4) G. T. Kneebone, ''induction and probability'', in *Proceedings of the Aristotelian Society*, N. Serie, Vol. L, p. 36.

تجريبية نوعية، محددة بدقة وبسيطة. إن مجال الاحتمال هو إذن مرتبطٌ بمجال الوقائع والحقائق، ويخصص بالنسبة إلى كل مستمعٍ في علاقته بهذين.

17. القرائن

بالإضافة إلى الوقائع والحقائق، يقبل كل المستمعين بالقرائن présomptions. إن هذه تتمتع أيضاً بالاتفاق الكوني، على الرغم من أن الاستمالة إلى القرائن ليست أوجيةً إذ يُرتَقبُ أن تكون هذه الاستمالة مدعومةً في لحظة معينة بعناصر أخرى. إن أولئك الذين يسلمون بالقرينة يعولون أيضاً على هذا الدعم.

إن حِجَاجاً بدئياً يمكن أن ينزع إلى التسليم بوجود بعض القرائن، كما يمكن لحِجَاج أن ينزع إلى الكشف بأننا في حضور واقعة. ولكن بما أن القرائن هي، من حيث طبيعتها، معرضة للتقوية، فإنه يبدو، بصدد هذه النقطة، أن هناك تدقيقاً هاماً يجب أن نبرزه: ففي حين أن تبريرَ واقعة ما هو عرضة دائماً لنقص وضعها فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى القرائن؛ فلا ضرورة لأجل الاحتفاظ بوضعها لعزلها عن حِجَاجية ممكنة أولية. ورغم ذلك، فالغالب في القرائن أنها تحظى بالقبول مسبقاً، باعتبارها نقطة انطلاق الحِجَاجات. إننا سنرى أيضاً أن البعض منها يمكن أن تكون مفروضةً على المستمعين المترابطين بتعاقدات.

إن استعمال القرائن يؤدي إلى أقوال لا يكون رجحانها مشتقاً من حساب مطبق على معطيات واقع ولا يمكن أن يشتق من هذا الضرب من الحساب حتى ولو كان دقيقاً جداً. وبطبيعة الحال فإن الحدود بين الاحتمال probable القابل للحساب ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ والمُرجَّح يمكن أن تتغير بحسب التصورات الفلسفية. إلا أنه لأجل أن نعيد الأقوال المستخلصة من القرائن إلى أقوال الاحتمال الحسابي، ينبغي تغيير، في كل حالة، صيغتها ومداها الحِجَاجي. ولنذكر بعض القرائن ذات الاستعمال الرائج: قرينة أنّ قيمة فعل ما تعكس قيمة الشخص الذي ينجزه؛ قرينة الصدق الطبيعي الذي يجعل أول رد فعلنا استقبال ما يقال لنا باعتباره صادقاً، وأنه يُقبَل لمدى بعيد

ما دمنا لا نتوفر على مبرِّر الريبة؛ قرينة الأهمية حيث نستنتج اعتماداً عليها أن كل قول يصل إلى معرفتنا فهو يهمنا؛ القرينة المتعلقة بالطابع المهم لكل عمل إنساني.

إن القرائن مرتبطةٌ في كل حالةٍ خاصةٍ بالعادي والمرَجّح. إن قرينة أعمَّ من كل تلك التي أتينا على ذكرها هي أنه يوجد بالنسبة إلى كل فئة من الوقائع، وعلى الخصوص بالنسبة إلى كل فئة من السلوكات، مظهرٌ يعتبر عادياً ويمكن أن يستخدم كأساس للاستدلالات. إن وجود هذا الرابط نفسه بين القرائن والعادي يشكل قرينة عاماً مقبولاً من كل المستمعين. إننا نفترضُ، حتى يثبت العكس، أن العادي هو ما سيحدث، أو أنه قد حدث، أو بالأحرى أن العادي هو أساسٌ يمكن أن نعتمد عليه في استدلالاتنا[5]. هل تطابق هذه القاعدة تمثيلاً قابلاً للتحديد في حدود التوزيع الإحصائي للتواتر؟ لا، بدون شك. وهذا أحد الأسباب الذي يفرض علينا الحديث عن قرائن وليس عن الاحتمالات الحسابية. وفي أقصى تقدير فإننا نستطيع عموماً أن نقول إن الفكرة التي نكونها عن العادي، في استدلالاتنا ـ خارج حالات حيث حساب التردد هو بالفعل مطبَّقٌ، وحيث الفكرة الشائعة **للعادي** تُستبعَد لإخلاء المكان لفكرة خصائص توزيعٍ ما ـ تتردد بين مختلف المظاهر. إننا باستخدام اللغة الإحصائية لوصف هذه المظاهر، سنقول بأن مفهوم **العادي** يغطي في أغلب الحالات، في نفس الوقت وبطريقة مشددة بشكل متباينٍ، تبعاً للحالات، أفكا المتوسط والمنوال وأيضاً الجزء الموسع إن قليلاً أو كثيراً لتوزيعٍ ما.

وهكذا فإن العادي، حينما يتعلق الأمر بالقدرة التي نتطلبها من سائق ما، هو كل ما يتخطى الحد الأدنى؛ وحينما يتعلق الأمر بسرعة سيارة صدمت راجلاً ما، فهو كل ما هو أقل من الحد الأقصى. وفي حالات أخرى ينصرف الاهتمام إلى الجزء الوسطي لمنحنى التوزيع ويتعارض هنا العادي مع الاستثنائي: فإذا تخيلنا توزيعاً ذا حدين، فإن العادي قد يتعلق في الغالب بالمنوال المحاط بهامش معيَّنٍ في اتجاهين.

(5) Cf. F. Gonseth, “La notion du normal», in *Dialectica*, 3, p. 243-252.

وكخاصية ساكنةٍ ما (بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ومهما كانت عناصره، حية أو غير حية، أشياء أو سلوكات)، فإن المنوال هو الذي يهيمن في كل الافتراضات القائمة على المعتاد أكثر من المتوسط؛ فالمنوال هو الذي نصادفه كنقطة مقارنة في تقديرات **الكبير والصغير**؛ إنه هو الذي نصادف في أساس كل الاستدلالات حول السلوك، وفي الافتراضات التي تبرر L'einfuhlung [تقاسم إحساسات] والذي يلجأ إليه الخطباء بكثرة حينما يلتمسون من مستمعهم أن يضع نفسه موضع من يدافع عنهم.

فإذا كان الافتراض القائم على العادي لا يقبل أن يُعرَض إلا في حالات نادرة على تقويم التردد، وعلى استعمال الخصائص المحددة للتوزيع الإحصائي، فليس أقلّ جدوى توضيح المفهوم الرائج للعادي بتبيان أنه يخضع دئماً للجماعة المعتبرة مرجعاً، أي الفئة الكاملة التي بفضلها تتقرَّر. ينبغي أن نلاحظ أن هذه الجماعة ـ التي هي في الغالب فئة اجتماعية ـ لا تكاد تكون أبداً معينةً بشكل صريح. من الممكن أنه نادراً ما فكَّر المحاوَرون في هذا. ومع ذلك فإن كل الافتراضات القائمة على العادي تتضمن اتفاقاً بصدد هذه المجموعة المرجعية.

هذه المجموعة هي في أغلب الحالات غير مستقرة بشكل ظاهر. وفي الواقع، فإذا كان بعض الأفراد ينعزلون في سلوكهم عما يعتبر عادياً، فإن تصرفهم يمكن أن يغير هذا العادي (من حيث الإحصاء سنقول بأنه يمكن أن يغير المتوسط)؛ لكن إذا كان الفرد ينعزل إلى ما وراء بعض الحدود فإنه قد يُبعَدُ عن المجموعة، ومن هنا فإن المجموعة المرجعية هي التي يمسها التغيير. الفرد سيعتبر هنا مجنوناً ومبعداً عن المجموعة، أو سَيِّئ التربية بشكل مفرطٍ لكي يكون عضواً بين هؤلاء الذين يتعايشون مع الأخيار. فلنذكر مقوماً يبدو لنا قائماً على مثل هذا الاقصاء.

«قال بلُوخ، وهو يلتفت نحو م. دارجِينكُور، الذي قُدِّ في نفس الآن الذي قدِّمَ فيه الأشخاص الآخرون، أنت ياسيدي، أنت بدون شك درِيفُوسِي: ففي الخارج كل الناس د يفُوسِيُّون.

إن هذه مسألة لا تخص إلا الفرنسيين فيما بينهم، أليس كذلك؟ أجاب م. دارجِينكُور بتلك الوقاحة الخاصة التي تقوم على أن يُنسَبَ إلى المحاوِر

رأياً نعرف في الظاهر بأنه لا يتقاسمه معه، إذ إنه قد انتهى من النطق برأي معارض»[6].

يكمن رأي إقصاء المحاور من الناس كما ينبغي أن يكونوا، بالنسبة إلى من يعتبر هذا الرأي عادياً وبالنسبة إلى من يملكون الحق في افتراضه.

ليست المجموعة المرجعية عديمة الاستقرار على حالٍ وحسب، بل إن طريقة دراستها يمكن بدورها أن تتنوع: نفكر في بعض الأحيان في المجموعة الواقعية أو الوهمية التي تفعل بطريقةٍ ما؛ وأحياناً نفكِّر في الرأي العام، المتعلق بأولئك الذين يفعلون بكيفية ما، أو في رأي أولئك الذين نعتبرهم الناطقين باسم هذا الرأي المشترك، أو في أولئك الذين نعتبرهم عموماً رأي هؤلاء الناطقين. هذه التصورات المختلفة للمجموعة المرجع ستتواجه كثيراً في الحِجَاج إحداها ضد الأخرى.

في كل الحِجَاج القضائي تتدخل تنوعات المجموعة المرجعية. إن المتعارضة القديمة بين الحِجاج بدوافع الجريمة وبسلوك المتهم تتطابق مع سلوك مجموعتين من الإحالة مختلفتين: الأولى أوسع، والثانية أشد تخصيصاً، أي في الحالة الثانية تستخلص القرائن مما هو عادي بالنسبة للناس الذين كانوا على امتداد حياتهم قد تصرفوا كمتهَّمٍ.

وبصفةٍ عامةٍ فإن أيةَ إضافةِ معلومات يمكن أن تحدث تغييراً للمجموعة المرجعية، وتبعاً لذلك يمكن أن يعتبر تصورنا لما هو قابل للمُلاحظة، أي شنيع. يكمن دور الخطيب في الكثير في تيسير هذا التغيير وذلك بمراعاة معلومات جديدة. فحينما يبسط محامي المتهَم ظروف التخفيف، فإنه يقترح بذلك تغييراً للمجموعة المرجعية. إن السلوك المفترض، أي السلوك الذي سيُتَّخذ معياراً للحكم على المتهم، سيكون منذ الآن السلوك العادي لهذه المجموعة المرجعية. ومن جهةٍ أخرى، فإذا كانت دائرة علاقاتنا آخذةً في الاتساع، فإن هبات طبيعية تبدو لنا ملحوظةً، ستفقد هذا الطابع، إذ ستكون لنا فرصة لمصادفتها كثيراً.

(6) M. Proust, Le coté de Guermantes, II, in *A la recherche du temps perdu*, vol, VII, p. 85.

وعلى العكس من ذلك، إن وفاة أحد سكان مدينة كبيرة، يعتبر في نظرنا أمراً معتاداً؛ إلا أن هذه الوفاة إذا كانت من نصيب مجموعة صغيرة ممن هم من معارفنا، سيبدو لنا ذلك أمراً غير معتاد. إن التعارض بين مجموعتين مرجعيتين يجعل، في نفس الآن، البعض يندهشون من حدوث هذه الوفاة، ويجعل آخرين يندهشون من اندهاشهم.

إذا كانت القرائن المرتبطة بالعادي هي موضوع اتفاق، فمن الضروري، علاوة على ذلك، حدوث اتفاقٍ مضمرٍ بالنسبة للمجموعة المرجعية لهذا العادي. إن أغلب الحجج التي تسعى إلى إظهار أنه من غير العادي، أي بالتعارض مع أية قرينة، أن يجد الإنسان كوكباً على قياسه، تفترض، دون التصريح بذلك في أغلب الأحيان، أن المجموعة المرجعية، أي مجموعة الكواكب القابلة لكي تكون مسكونةً، هي محصورة جداً. وعلى العكس من ذلك فإن فلكياً مثل هُويل الذي يقدِّرُ أن العوالم القابلة لكي تكون مسكونةً كثيرة جداً، سيقول ساخراً، لو لم يكن كوكبنا مسكوناً، فنحن سنكون في مكانٍ آخر[7].

تفترض كثيراً المفاهيم المستعملة في الحِجَاج مجموعةً أو أكثر من مجموعةٍ مرجعية محدَّدَة للعادي، دون أن يكون ذلك بشكلٍ صريح؛ هذا، على سبيل المثال، هو حال مفهوم الإهمال القانوني: إن المناقشات المتعلقة بهذا المفهوم ستؤدي هي وحدها إلى ظهور وجود هذه المجموعات.

إن الاتفاق القائم على قرينة العادي يعتبر صالحاً بالنسبة إلى المستمِع الكوني شأنُه شأنُ الاتفاق بشأن الوقائع المبرهن عليها والحقائق. وكذلك فإن هذا الاتفاق هو في الكثير صعبُ التمييز عن الاتفاق بشأن الوقائع. إن الوقائع المفترضة قد اعتبرت في لحظةٍ معينةٍ معادلةً للوقائع الملحوظة، ويمكن استخدامها مثلها، كمقدمة لحِجَاجات. وهذا بطبيعة الحال إلى أن تخضع لمناقشة القرينة. لقد أُنجزت إذن وثبةٌ تم بموجبها وصل العادي إلى التطابق مع شيءٍ ما فريدٍ لم يحصل إلا مرة واحدة ولن يعود أبداً للحدوث مرةً أخرى. ولنلاحظ أنه يمكن، ونحن ندقِّق شيئاً فشيئاً، الشروط التي ينبغي أن يستوفيها أعضاء

(7) F. Hoyle. *The nature of the universe*, p. 90.

المجموعة المرجعية، الخُلوصُ بالفعل إلى اختزال هذه الأخيرة في شخصٍ واحدٍ. ومع ذلك، وحتى في هذه الحالة، لا ينبغي الخلط بين القرينة المتعلقة بسلوك هذا الفرد وبين سلوكه الواقعي، وأن الوثبة الغريبة المطروحة، التي تسمح بالاستدلال على أساس وقائع مفترضة بنفس طريقة الاستدلال على أساس وقائع ملحوظة، ستظل قائمةً.

18. القيم

ينبغي أن نُخصِّص مكاناً، إلى جانب الوقائع والحقائق والقرائن، المتميّزة باتفاق المستمِع الكوني، في سجلنا لأشياءِ الاتفاق التي لا نتطلع بصددها إلا إلى استمالة مجموعات خاصة: إنها القيم valeurs والرتب hiérarchies ومواضع المفضل préférables.

إن الاتفاق بصدد قيمةٍ ما، هو قبول أنّ شيئاً أو كائناً أو مثالاً ينبغي أن يمارس على الفعل والاستعدادات للفعل تأثيراً محدداً، ذلك التأثير الذي يمكن استعماله في الحِجَاج، دون أن نعتبر مع ذلك أن وجهة النظر هذه تفرض نفسها على كل الناس. إن وجود القيم، باعتبارها أشياء الاتفاق التي تسمح بالتشارك حول طرق خاصة للفعل، مرتبطٌ بفكرة تعددية المجموعات. إن الأقوال المتعلقة بما ندعوه القيم، في حدود اعتبارها حقائقَ لا تقبل النقاش، كانت تجتمع، عند القدماء، مع كل نمط الإثباتات الراجحة ضمن المجموعة غير المحددة **للآراء**. هكذا يعالجها دِيكَارت في مأثورات أخلاقه المؤقتة:

«بما أن أفعال الحياة لا تسمح في أغلب الحالات بأي تأجيل، فمن البديهي، بما أننا لا نستطيع أن نميز الآراء الأشد صدقاً، أن نتبع أكثرها احتمالاً [...] وفي ما يلي ذلك، علينا أن نعتبرها بمنأى عن الشك، من حيث إنها تحيل على الفعل، بل نعتبرها صادقة جداً ويقينية جداً، بسبب أن العقل الذي ألزَمنا اتباعها يوجد في ذات الحالة»[8].

يشير دِيكارت في مأثورته هذه إلى طابع القيم الهش وغير القابل للاستغناء

(8) Descartes, *Le discours de la méthode*, III partie, p. 75.

عنه في نفس الآن. إنه يتحدث عن الآراء الاحتمالية، إلا أن الأمر يتعلق في الحقيقة باختيار يرتبط بما ندعوه اليوم القيم. وفي الواقع فما يصفه بالعقل الصادق جداً واليقيني جداً هو، في انتظار يقين فلسفي، القيمة التي تبدو غير قابلة للنقاش العالقة بسلوك إنساني فعال.

إن القيم تتدخل، في لحظة معينة، في كلِّ الحِجَاجات. ففي الاستدلالات ذات الطبيعة العلمية، يتم على وجه العموم إبعادها في بدء تكوين المفاهيم والقواعد التي تكون النسق المعني وفي آخر الاستدلال، ما دامت غاية هذا هي قيمة الصدق. إن بسط الاستدلال يستغني عنها هناك ما أمكن؛ هذا التطهير يدرك مداه في العلوم الصورية. إلا أن القيم تتدخل في المجالات القانونية والسياسية والفلسفية، باعتبارها أساس الحِجَاج على امتداد العرض الحِجَاجي. إنها تستحضر هناك لأجل إشراك المستمِع في القيام ببعض الاختيارات دون غيرها، وعلى الخصوص لأجل تبرير هذه، لجعلها مقبولةً ومصادقاً عليها عند الآخرين.

لا نستطيع في نقاشٍ ما تجاهل القيمة برفضها رفضاً كاملاً: وكذلك الأمر حينما نعترض على أن يَكونَ شيءٌ ما واقعةً. ينبغي تقديم الأدلة على هذه النسبة («أنا لا أرى هذا»، الشيء الذي يرادف القول «أنا أرى شيئاً آخر»)، وكذلك حينما يتعلق الأمر بقيمةٍ يمكن الطعن في قيمتها، بإخضاعها لأخرى أو تأويلها، ولكن لا نستطيع أن نرفض بالكامل كل القيم: قد نكون بهذا في مجال القوة وليس في مجال المناقشة. إن السَّفاح الذي يعطي الأولية لسلامته الشخصية يمكن أن يُقدِم على ذلك دون تفسير، إذا كان يقف عند حدود الفعل. ولكن بمجرد ما يحاول تبرير هذه الأولية أمام نفسه أو أمام الغير، فعليه أن يعترف بالقيم الأخرى التي تعارضه لأجل أن يقاومها. بهذا المعنى، القيم تقارن بالوقائع: فبمجرد أن يطرحها أحد المحاورين وجب الحِجاج لأجل التحرر منها، تفادياً لرفض النقاش. وعلى وجه العموم فالحجة تقتضي أننا نقبل قيماً أخرى.

إن تصورنا، الذي يعتبر القيم موضوعات اتفاق لا تتطلع إلى استمالة المستمع الكوني، يصطدم بعدة اعتراضات.

أَلَا نهمل بهذا، اختلافاتٍ أخرى أهمَّ من هذه لمصلحة هذا التمييز؟ ألا

نستطيع أن نكتفي بالقول بأن الوقائع والحقائق تعبر عن الواقع في حين أن القيم تتعلق بموقف إزاء الواقع؟ ولكن لو كان الموقف أمام الواقع كونياً، فإننا لن نميزه عن الحقائق. إن مظهره غير الكوني وحده يسمح بتخصيصه بوضع خاص. من الصعوبة الاعتقاد أن بعض المعايير الصورية الخالصة يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار. إذ إن نفس القول، يمكنه، حسب المكان الذي يحتله في الخطاب، وتبعاً لما يعلنه وما يفنده وما يصححه، أن يفهم باعتباره مرتبطاً بما ندعوه عموماً واقعةً أو باعتباره قيمةً. ومن جهة أخرى فإن وضع الأقوال يتغير: إنها حينما تدرج في نسق الاعتقادات التي يُزعَم أنها صالحة في عين الجميع، فإن قيماً يمكن أن تعتبر وقائع أو حقائق. فعلى امتداد الحِجَاج، وأحياناً من خلال صيرورةٍ بطيئة يمكن أن نتعرف على أن الأمر يتعلق بأشياء الاتفاق التي لا يمكنها ادعاء استمالة المستمع الكوني.

ولكن إذا كانت هذه هي خاصية القيم، حسب رأينا، فماذا نقول عما نعتبره مسبقاً بأنه قيم كونية أو مطلقة، من قبيل **الحق**، و**الخير**، و**الجميل**، و**المطلق**؟

يبدو لنا التطلع إلى الاتفاق الكوني، في ما يتعلق بها، وليدَ عموميتها فقط؛ لا نستطيع اعتبارها صالحة لمستمعٍ كونيٍّ إلا شريطة الإحجام عن تخصيص محتواها. فمن اللحظة التي نقدم فيها على تدقيقها فإننا لا نصادف إلا استمالة المستمعين الخاصين.

إن القيم الكونية تستحقُّ حسب إيميل دُوبريئِيل أن تدعى «**قيم الإقناع**» لأنها

> «**وسائل الإقناع** التي هي من وجهة نظر السوسيولوجي **مجرد هذا**، خالصة، ضربٌ من الأدوات الروحية القابلة للاستقلال التامّ عن المادة التي تسمح بتشكيلها، والسابقة عن لحظة استعمالها، وتظل سليمة بعد استعمالها، جاهزة كما كانت في السابق لمناسبات آخرى»[9].

يوضِّح هذا التصور بشكل عجيب الدور الحِجَاجي الذي تلعبه هذه القيم. إن هذه الأدوات، كما يسميها دُوبريئِيل قابلة للاستعمال أمام كل المستمعين: إن

(9) E. Dupreel, *Sociologie générale*, p. 181-182.

القيم الخاصة يمكنها دائماً أن ترتبط بالقيم الكونية، وأن تُستعمَل لتدقيقها. إن المستمع الواقعي بقدر اقترابه أكثر من المستمع الكوني يبدو تلاشي القيمة الخاصة أمام القيمة الكونية التي تحدِّدُها. (الضمير يعود على القيمة الكونية). وإذن ففي حدود ما تكون غامضةً تتقدم هذه باعتبارها كونية وتتطلع إلى اكتساب وضع شبيه بوضع الوقائع. وفي حدود ما تكون دقيقةً تتقدم إلينا باعتبارها متوافقة مع رغبات بعض الجماعات الخاصة. إن دورها هو إذن تبرير الاختيارات التي لا يتم بشأنها الاتفاق الاجماعي وذلك بإدراج هذه الاختيارات في ضربٍ من الإطار الأجوف، إلا أنه يتمتع باتفاقٍ أوسع. وعلى الرغم من تحققه بصدد شكلٍ أجوف، فإن هذا لا يفقد لهذا السبب دلالة هامةً: إنه يشهد على أنه قد تقرر تجاوز الاتفاقات الخاصة، على الأقل من جهة النية، وأن يعترف بالأهمية التي ينبغي أن تنسب إلى الاتفاق الكوني الذي تسمح هذه القيم بتحقيقه.

19. القيم المجردة والقيم الملموسة

يتطلب الحِجَاج اعتماداً على القيم ـ وإذ نعتبره أساسياً، فقد كان عرضةً للإهمال لزمن طويلٍ ـ تمييزاً بين القيم المجردة من قبيل العدل أو الصدقية، وبين القيم الملموسة من قبيل فرنسا أو الكنيسة. القيمة الملموسة هي تلك التي ترتبط بكائن حي، أو مجموعة محددة، أو شيء خاصٍ حينما نطرحها في أحاديتها. تقييم الملموس والقيمة المنسوبة إلى الوحيد مرتبطان ارتباطاً حميمياً: إن الكشف عن الطابع الوحيد لشيء ما هو تقييم بالواقعة نفسها. لقد أثار الكتاب الرومانسيون، عبر الكشف عن الطابع الأحادي لبعض الكائنات، وبعض المجموعات وبعض اللحظات التاريخية، حتى في الخطاب الفلسفي رد فعلٍ ضد العقلانية المجردة، وهي ردة الفعل التي تتميز بالمكانة المرموقة المنسوبة إلى الشخص الإنساني، وهو القيمة الملموسة بامتياز.

ففي حين كانت الأخلاق الغربية، في حدود استلهامها التصورات الإغريقية الرومانية، تخص بالقيمة مُلاحظة القواعد الصالحة للجميع وفي كل الظروف، فإن هناك سلوكاتٍ وفضائل لا يمكن تصورها إلا في علاقةٍ بقيمٍ ملموسةٍ. إن مفاهيم **الالتزام والإخلاص والوفاء والتضامن والانضباط** هي من هذا النوع. وكذلك

فإن الواجبات الخمسة للإلزام الكوني لكُونفُوشيوس(10) بين الحاكمين والمحكومين، وبين الأب والابن وبين الزوج وزوجته وبين الأخ الأكبر والأخ الأصغر وبين الأصدقاء، هي التعبير عن الأهمية المنسوبة إلى العلاقات الشخصية بين الكائنات التي تشكل بعضها للأخرى قيماً ملموسةً.

وفي الواقع فمهما كانت القيم المهيمنة في وسط ثقافيٍّ ما، فإن حياة الذهن لا يمكنها تفادي أن تلتمس دعم القيم المجردة ودعم القيم الملموسة. يبدو أن هناك دوماً أشخاصاً يخصون بأهميةٍ أكبر إحداهما دون الأخرى؛ ربما كان الأمر يتعلق بعائلات متباينة من حيث الطبع. وفي كل الأحوال فقد تكون هذه غيرَ متميزة بإهمال كليٍّ لقيم نوعٍ ما ولكنها تتميز بإخضاع إحداهما لأخرى. إننا سنقابل إِيرَاسم الذي يفضل سلاماً غير عادلٍ على حربٍ عادلة، بذلك الذي يوثر الحقيقة المجردة على صداقة أفلاطون.

يستند الحِجَاج، تبعاً للظروف، تارةً إلى القيم المجردة، وطوراً آخر إلى القيم الملموسة؛ وقد نجد صعوبة في بعض الأحيان في إدراك الدور الذي تلعبه هذه والدور الذي تلعبه الأخرى. فحينما نقول إن الناس متساوون لأنهم أبناء نفس الرَّبّ، فإنه يبدو أن الاستناد يقوم على قيمةٍ ملموسةٍ للخلوص إلى قيمة مجردة، وهي قيمة المساواة؛ إلا أنه قد يجوز القول أيضاً بأن الأمر لا يتعلق هنا إلا بقيمةٍ مجردةٍ تعبر عن نفسها باستحضار عَبرَ التّناسُب لعلاقةٍ ملموسةٍ؛ ورغم استعمال الرابط **لأن** فإن نقطة الانطلاق قد توجد في القيمة المجردة.

لا نعثر في أي مكان بشكلٍ أفضل على هذا التردد بين القيمة الملموسة والقيم المجردة والعكس، إلا في الاستدلالات المتعلقة بالرَّبّ المعتبر في نفس الآن كقيمة مجردة مطلقةٍ وككائن كامل. فهل كان الرَّبّ كاملاً لأنه التجسيد لكل القيم المجردة؟ هل كانت صفةٌ ما كمالاً لأن بعض تصورات الرَّبّ تسمح بنسبتها إليه؟ من الصعوبة بمكانٍ التحديد بصدد هذا الموضوع أَوَّلِيَّةً ما. إن اتخاذ مواقف

(10) Kou Hong Ming et Francis Borrey, *Le catéchisme de Confucius*, p. 69, selon *Tchoung - Young*, chp. XX, § 7 (G. Pauthier, Confucius et Mincius, p. 83). Voir aussi, Hsiao King (*classique de la piété filiale*)/ *Sacreeds books The East*, vol. III, trad. J. Legge, specialement p. 482.

متضاربة من قبل لَيبنِيتز بهذا الصدد مفيد جداً. إنه يعلم أن الربَّ كاملٌ، غير أنه يريد أن يكون هذا الكمال مبرراً وألا يكون كل ما يقرره الرَّبّ حسناً لمجرد أن الرَّبّ هو الذي فعل هذا[11]. إن كونية مبدإ العقل الكافي تتطلب وجود عقل كاف، أي اتفاقاً مع قاعدةٍ ما تبرر الاختيار الإلهي. إلا أنه، وعلى العكس من ذلك فإن الاعتقاد في الكمال الإلهي يسبق كل برهانٍ قد يقدمه لَايبنِيتز ويشكل نقطة انطلاق لاهوته. وبالنسبة إلى عديد من المفكرين فإن الرَّبّ هو القدوة التي ينبغي احتذاؤها في كل موضوع. وكذلك فإن كينِيث بُورك قد تمكن من تقديم لائحةٍ طويلة جداً لكل القيم المجردة التي وجدت أساسها في الكائن الكامل[12].

إن الإيديولوجيات التي لم تجد في الرَّبّ أساس كل القيم قد كانت مرغمةً على اللجوء إلى مفاهيم، من طبيعة مغايرة، من قبيل الدولة أو الإنسانية: هذه المفاهيم يمكن تصورها، هي أيضاً، باعتبارها مثلاً قيماً ملموسةً من نمط الشخص، أو باعتبارها نتيجة استدلال قائم على قيمٍ مجردةٍ.

قد تعتبر نفس الواقعة، فئة اجتماعية مثلاً، تارةً باعتبارها قيمة ملموسة ووحيدة، وطوراً آخر باعتبارها تعدد أفراد متعارضاً مع فرد واحدٍ أو مع بعضهم، عن طريق الحِجَاجات بالعدد، التي تنأى كليةً عن أية فكرةٍ ملموسةٍ. ما هو قيمة ملموسة في بعض الحالات، قد لا يكون كذلك دائماً: لكي تكون قيمةٌ ما ملموسةً، تنبغي دراستها من زاوية الواقعة الوحيدة؛ إن التصريح بأن هذه القيمة هي قيمةٌ ملموسةٌ مرة وإلى الأبد يشكل موقفاً اعتباطياً.

هناك قيمٌ ملموسة تستعمل كثيراً لتأسيس قيم مجردةٍ. وعلى العكس، فلكي نعرف ما هو السلوك الفاضل نلتفت في الكثير نحو قدوةٍ نحرص على محاكاتها. إن علاقة الصداقة والأفعال التي تحفز حدوثها ستوفر لأرسطو معياراً للتقويم:

«إن الأشياء التي نفضل فعلها لصديقٍ لهي مرغوبة أكثر من تلك التي نسديها

(11) Leibniz, éd. Gerhardt, vol. 4, *Discours de métaphysique*, II, p. 427.

(12) Kenneth Burke, *A rhetoric of motives*, pp. 299-300.

لأي كان: وعلى سبيل المثال، فإن ممارسة العدل وفعل الخير أفضل من مجرد التظاهر بذلك، إذ إننا نفضل إسداء الخير فعلاً لأصدقائنا أكثر من مجرد التظاهر بذلك، في حين أنه بالنسبة إلى غيرهم فإن العكس هو الصحيح»[13].

«أما فِنِيلُون فعلى العكس من ذلك يسخط، لأننا نمجد بعض الفضائل أكثر من غيرها لأن إنساناً يراد مدحه قد مارسها في حين أنه لا ينبغي مدح بطلٍ إلا بسبب تلقين فضائله للشعب، ولدفعه لمحاكاتها»[14].

إن الحاجة إلى الاستناد على قيمٍ مجردةٍ لهي من المحتمل أن تكون مرتبطةً جوهرياً بالتغير. إنها قد تكشف عن روحٍ ثوريةٍ. لقد رأينا الأهمية التي خص بها الصينيون القيم الملموسة. قد تكون هذه مرتبطةً بثباتية الصين.

يمكن استخدام القيم المجردة بسهولة في النقد لأنها لا تحظى بموافقة الأشخاص، ويبدو أنها توفر معايير لذلك الذي يريد تغيير النظام القائم. ومن جهة أخرى، فما دام التغيير ليس مرغوباً فيه، فليست هناك أية حجةٍ لطرح تنافرات ما. والحال أن القيم الملموسة يمكنها دوماً أن تتناغم؛ بما أن الملموس موجود، فلأنه ممكنٌ، ولأنه يحقق تناغماً ما. وعلى العكس من ذلك فإن القيم المجردة، مدفوعة إلى أقصاها، لا يمكن توافقها: من المستحيل التوافق المستوى في المجرد لفضائل من قبيل العدل والإحسان. ربما كانت الحاجة إلى التغيير في الغربِ قد حثَّت استعمال القيم المجردة في الحِجَاج، إذ إنها تُسعفُ بشكلٍ أفضل على طرح التنافرات. ومن جهة أخرى، فقد يسمح خلط هذه المفاهيم المجردة، وبعد طرح هذه التنافرات، بتشكيل تصورات جديدةٍ لهذه القيم. بهذا قد تصبح ممكنةً حياةٌ شديدة للقيم، وإعادة انصهار متواصل، وإعادة تشكيل دائم للقيم.

قد يكون الاعتماد على القيم الملموسة أسهل حينما يتعلق الأمر بالمحافظة لا بالتجديد. والسبب في كون المحافظين يعتقدون أنهم واقعيون ربَّمَا كان عائداً إلى وضعهم هذه القيم في الدرجة الأولى. ومن جهة أخرى فربما كانت مفاهيم الوفاء والأمانة والتضامن المرتبطة بقيمٍ ملموسة، تميز الحِجَاج المحافظ.

---

(13) Aristote, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 118a.

(14) Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, t. xxi, éd. Lebel, pp. 24-25.

20. المراتب

لا يستند الحِجَاج إلى القيم مجردةً كانت أم ملموسةً فقط، ولكنه يستند أيضاً إلى المراتب hiérarchies، من قبيل سمو الإنسان على الحيوان والآلهة على الإنسان. وبدون شكٍّ فإن المراتب قد تقبل التبرير بمساعدة القيم، إلا أن الغالب هو أنها لا تكون بحاجة إلا إلى أن نجد لها أساساً حينما يتعلق الأمر بالدفاع عنها؛ وفي الغالب تظل ضمنيةً مثل المراتبية بين الأشخاص والأشياء في الفقرة التي يستنتج شيلِير، بعد أن يبرهن بان القيم يمكن ترتيبها بحسب نقط دعمها، أن القيم المرتبطة بالأشخاص أسمى، بحسب طبيعتها الخاصة، من القيم المتعلقة بالأشياء[15].

إن المراتب المقبولة تلاحظ عملياً في مظهرين خاصين: فإلى جانب المراتب الملموسة، مثل تلك التي تعبر عن سمو الإنسان عن الحيوانات، هناك مراتب مجردة مثل تلك التي تعبر عن سمو العادل عن المفيد. إن المراتب الملموسة يمكنها بطبيعة الحال الإحالة، كما سنلاحظ في المثال الآتي، على أصناف الأشياء؛ إلا أن كل واحدٍ منه يدرس في أحاديثه الملموسة.

نستطيع أن نتصور، في مراتبية بعدة أطراف، أن أ أسمى من ب وأن ب أسمى من ج، دون أن تكون الأسس التي تمكن نسبتها لصالح كل واحد من حالات السمو هي نفسها، بالإضافة إلى عدم تفسير حالات السمو تلك. ولكن إذا كنَّا نَلجَأ إلى هذه المبادئ المجردة، فإن هذه تُدرِج، على وجه العموم، في العلاقات بين الأشياء نظاماً يحول السمو، المفضَّل، إلى مراتبية نسقية، إلى مراتبية بمعناها المضبوط. في هذه الحالات يمكن لنفس المبدأ المجرد، ذي التطبيق القابل للتكرار، أن يقيم مجموع المراتبية. مثال ذلك السَّبق، حال الإنجاب، الاحتواء، يمكنها أن تشكل معيار التراتبية.

نفس المراتب تتميز بوضوح عن مجرد المفضَّل من حيث إنها تؤمِّن تنظيماً لكل ما هو خاضع للمبدإ الذي يحكمها. هكذا نجد، حسب أفلوطين، كل عناصر الواقع تشكل مراتبيةً نسقيةً، فما هو سبب أو مبدأ ينبغي أن يحتل درجةً أسمى مما هو أثر أو نتيجةٌ[16]. وفي بعض الحالات، يمكن لمبدأ ثانٍ أن يقيم

---

(15) Max Sheler, *Der Formalismus in der und die materiale Wertethik*, pp. 98-99.

(16) Plotin, *Ennéades*, v, 5, § 12.

تراتبيةً بين أطرافٍ لا يسمح المبدأ الأول بتراتبيتها: يمكن أن نتمم مراتبية لأجناس الحيوانات، تبعاً لمبدإ ما، بمراتبية أنواع كل جنس بحسب مبدإ آخر. قد نجد عند سَانت تُومَاس تطبيقات مثيرةً لهذه الثنائية للمبادئ، وبالخصوص مراتبية الملائكة[17].

إن أحد المبادئ المرتَّبة الأكثر شيوعاً هي الكم الكبير، إن قليلاً أو كثيراً، لشيء ما. بهذا فإننا سنحصل إلى جانب مراتب القيم المبنية على التفضيل المنسوب إلى واحدة من هذه القيم، على مراتب بمعناها المحصور قائمة على الكم من نفس القيمة: الدرجة الأعلى متميزة بكم أعلى من نفس الخاصية.

تتعارض هذه المراتب الكمية مع المراتب المتنافرة. إن ترتيب القيم المجردة غير المنتظمة كمياً لا يتضمن استقلال هذه القيم. العكس تماماً هو الصحيح، إننا سنرى أنه بصفة عامة يُعتقَدُ بأن القيم مترابطة بينها؛ وفي بعض الأحيان يشكل هذا الترابط أساس تبعيتها: على سبيل المثال، حينما يحكم بأن القيمة التي هي غاية هي أسمى من القيمة التي هي وسيلة، والقيمة التي هي سبب أعلى من القيمة التي هي أثر. ومع ذلك ففي كثير من الحالات، يُمكِن قيام مراتبية مقبولة باللجوء إلى خطاطات الترابط؛ إلا أن هذه الخطاطات ليست صريحةً ونحن لا نتوفر على ضمانة بأنها حاضرة عند السامعين؛ وعلى سبيل المثال، فإن الصادق سيكون بالنسبة إلى البعض مسلماً به باعتباره أسمى من الخير، دون أن يتم التفكير في إبراز الأسس الممكنة لهذا السمو، ودون محاولة إقامة رابط تبعية أحدهما للآخر، ولا من أية طبيعة يمكن أن يكون.

إن مراتب القيم هي بدون شك أهم من وجهة نظر بنية حِجاج ما، من القيم نفسها. وفي الواقع فإن أغلب هذه مشتركةٌ لدى عدد كبير جداً من المستمعين. ما يميز كل مستمع إنما هو الطريقة التي يرتّب بها القيم أكثر من القيم نفسها.

إن القيم حتى وإن كانت مقبولة من قبل كثير من المستمعين الخاصين، فإن هذا القبول يكون متفاوت القوة. إن شدة الاستمالة نحو قيمةٍ ما في علاقتها بشدة استمالة قيمة أخرى تحدد بين هذه القيم مراتبيةً ينبغي أخذها بعين الاعتبار. حينما

(17) Cf. Gilson, *Le thomisme*, pp. 240-242.

تكون هذه الشدة غير معروفةٍ بدقةٍ كافيةٍ، فإن الخطيب يستطيع أن يستعمل بطريقةٍ ما بشكل حر كل واحدة من القيم، بدون أن يكون ملزماً بالضرورة بتبرير التفضيل الذي يخصه لواحدة منها، إذ لا يتعلق الأمر في هذه الحالة بقلب المراتبية المقبولة. إلا أن هذه الحالة هي نسبياً نادرة. وبصفةٍ شبه دائمةٍ، فإن القيم لا تتمتع باستمالةٍ ذات شدةٍ مختلفة فقط، وإنما بالإضافة إلى ذلك تُقبلُ مبادئ تسمح بترتيبها. هذه هي واحدة من النقط التي نسي كثيرٌ من الفلاسفة الدارسين للقيم من الالتفات إليها. إذ إنهم قد حللوا القيم بطريقة ما في ذاتها، مستقلة عن استعمالها الحِجَاجي العملي، وألحوا، بحق، على توافق القيم، مع إهمال في أغلب الحالات لتراتبيتها، التي تحل النزاعات التي تعارض بينها.

ولنلاحظ مع ذلك أن هذه المراتب لا تنفي استقلالاً نسبياً للقيم. إن هذا قد يكون متوافقاً عليه لو أن المبادئ التي تسمح بهذه التراتبية قد كانت مثبَّتةً دائماً: إننا نخلص بهذا إلى أحادية القيم. ولكن ليس بهذه الكيفية تقدم المراتب في الممارسة: إن أسسها متعددة مثل القيم نفسها التي تنسِّق بينها.

ولأجل تحليل أطروحتنا، نتناول مختلف طرق دراسة العلاقات التي توجد بين يقين معرفةٍ ما والأهمية أو الجدوى الذي يمكن أن تمثله. يسند إِيزُوقرَاط وسان تُوماس الأولية للأهمية قبل اليقين. بالنسبة إلى إِيزُوقرَاط:

> «[...] من المهم أكثر التوفر على رأي معقول بصدد أشياء مفيدة من المعرفة الدقيقة للأشياء غير المفيدة»[18].

وفي فكر سَان تُومَاس نصادف صدى منتشراً ودرامياً لهذه الفقرة، ولكن من زاوية نظر أخرى:

> «من العبث أن نهب للأذهان التي يؤرقها التعطش نحو الإلهي، المعارف الأشد يقينية المتعلقة بقوانين الأعداد أو بتنظيم هذا الكون. إنها بتطلعها نحو موضوع يفلت من قبضتها، تستميت لنزع زاوية من الحجاب، وهي سعيدة جداً بالإدراك، وأحياناً تحت غيوم كثيفة، بعض الانعكاس للنُّور

(18) Isocrates, *Discours*, t. I: *Eloge d'Hélène*, § 5.

> الأبدي الذي ينبغي أن ينورها في يوم ما. لهؤلاء تبدو أقل المعارف المتعلقة بالوقائع الأسمى أشد تشويقاً منَّ اليقينات الأشد اكتمالاً المتعلقة بأتفه الأشياء»[19].

وبمعنى عكسي يذكر ج. بِيندَا برسالة غير منشورة للاَشُلِيير إلى رَابِيسُون: «إن الموضوع الذي أتخذه كدعوى ليس ذلك الذي أعلنت لك عنه؛ إنه موضوع أشد حصراً، **أي أكثر جِدِّيةً**»[20].

إن الإحساس بأننا مرغمون على ترتيب القيم، مهما كانت نتائج هذه الترتيبية، يعود إلى أن التتابع المرافق لهذه القيم تنشأ عنه تنافرات، ويدفع إلى اختيارات. إن هذا إحدى المشكلات الأساسية التي ينبغي حلها من قبل كل رجال العلم. فلنتناول مثالَ أولئك الذين يشتغلون بـ «تحليل المحتوى» الذي يهتم بالوصف الموضوعي والنسقي والكمي للمحتوى الظاهر لكل أنواع التواصل[21]. كتب لَاسوِيل:

> «إن إحدى مشكلات تحليل المحتوى الذي يظهر دائماً هي العثور على التوازن الصحيح بين اليقين والقيمة الدالة. إننا نستطيع أن نكون في نفس الآن متيقنين من التواتر الذي تتحقق به أية كلمةٍ، إلا أن أهمية هذا قد تكون قليلة جداً»[22].

ففي هذه الحالات المتباينة، تكون المشكلات مختلفةً شأنها شأن السياقات، التي تمثل فيها، وتبرير التراتبية، حينما تكون حاضرةً، يمكن أن تتنوع، إلا أن الصيرورة الحِجَاجية توفر تماثلات مدهشة: إنها تفترض وجود قيمٍ مسلَّم بها إلا أنها متنافرة في مقامٍ معينٍ؛ إن التراتبية، سواء أكانت نتاج حِجَاجٍ أم أنها مطروحة من البداية، تُعَيّنُ إلى تلك التي نريد الاستغناء عنها[23].

---

(19) E. Gilson, *Le thomisme*, p. 40. (Cf. *Sum. Theol.* I; 1; 5; ad 1m; *ibid.*; I-II; 66; 5; ad 3m; *Sup. Lib, de Causis*, lect. I).

(20) J. Benda, *Du style des idées*, p. 82, note.

(21) Cf. Bernard Berelson, Content Analysis, *Handbook of social psychology*, edited by Gardner Lindzey.

(22) H. D. Lasswell, N. Leites and Associates, *Language if politics*, p. 66, note.

(23) ينظر المبحث 46 «التناقض والتنافر».

21. المواضع

حينما يتعلق الأمر بتأسيس القيم أو المراتب، أو تقوية شدة الاستمالة التي تبعثها، نستطيع ربطها بقيم أخرى أو بمراتب أخرى، لأجل ترسيخها، إلا أننا نستطيع أيضاً اللجوء إلى مقدمات من طبيعة أشد عمومية، ندعوها باسم المواضع، أي تُوبُوي التي تشتق منها **Topiques** أو المُصنَّفات المخصصة للاستدلال الجدلي.

لقد كانت المواضع تعني عند القدماء، وهذا يبدو مرتبطاً بالحرص على دعم مجهود الابتكار [أي الإيجاد] عند الخطيب، الخاناتِ التي يمكننا أن نرتب فيها الحجج: يتعلق الأمر بتجميع، بغاية تيسير العثور، عند الحاجة، العتاد الضروري[24]؛ من هنا جاء تحديد المواضع باعتبارها مستودعات الحجج[25]. يميز أرسطو **المواضع المشتركة**، التي يمكن استخدامها دون تمييز في أي علم ولا تخص أي واحد منها، **والمواضع الخاصة**، التي تخص إما علماً خاصاً أو جنساً خطابياً محدداً بدقةٍ.

تتميز المواضع المشتركة منذ البداية إذن، بطابعها البالغ العمومية، الذي يسمح باستعمالها في أية مناسبةٍ. إن تفسخ الخطابة ونقص الاهتمام بدراسة المواضع عند المناطقة، قد أفضى إلى هذه النتيجة غير المرتقبة بأن عروضاً خطابيةً ضد الترف والبذخ والخمول الخ، ـ التي تكررت حتى التخمة في التمارين المدرسية ـ قد وُصفت بالمواضع المشتركة على الرغم من طابعها الشديد الخصوصية. لقد سعى كينتيليان إلى معارضة هذا الإفراط، (4) إلا أنه لم يكد ينجح في ذلك وبالتدريج، بدأنا نفهم بالمواضع المشتركة ما يدعوه فِيكُو على سبيل المثال المواضع الخطابية لمعارضتها بتلك المدروسة في **الطوبيقا**[26] إن المواضع المشتركة تتميز في زمننا بابتذال لا يقصي نهائياً الخصوصية. ليست هذه

(24) Cicéron, *Topiques*, II, § 7; *Partitions rhétoriques*, § 5; Quintilien, vol. II, liv. v, chap. X, § 20.

(25) Aristote, Rhétorique, I, chap. 2, 1358; Cf. Th. Viehweg, *Topik und jurisprudenz*; Johannes Stroux, Romische *Rechtswissenschaft un Rhetorik*.

(26) Vico; *Instituzioni oratorie*, p. 20.

المواضع المشتركة، في الحقيقة، إلا تطبيقاً على موضوعات خاصةٍ لمواضع مشتركة، بمعناها الأرسطي. ولأن هذا التطبيق يجري على موضوع مطروق كثيراً، يجري ضمن نظام ما، مع ارتباطات متوقعة بين المواضع، لا نعود نفكر إلا في ابتذالها، جاهلين قيمتها الحِجَاجية. في هذا الموقف، هناك نزوعٌ إلى نسيان أن المواضع تشكل ترسانة لا غنى عنها بالنسبة إلى من يريد إقناع الآخرين.

ففي **الطوبيقا**، يدرس أرسطو كل أنماط المواضع التي يمكن استخدامها كمقدمة للقياسات الجدلية أو الخطابية، وتبعاً للمنظور الذي أقامته فلسفته، فإنه يصنفها إلى مواضع العرَض accident والجنس genre والخاص propre والتحديد définition والهوية identité. إن قصدنا سيكون مختلفاً. فمن جهةٍ نحن لا نريد أن نربط رأينا بميتافيزيقا خاصة، ومن جهة أخرى، وبما أننا نميز أنماط أشياء الاتفاق المتعلقة بالواقع من تلك المتعلقة بالمفضل préférable، فإننا لن ندعو مواضع إلا المقدمات من طبيعة عامةٍ تسمح بتأسيس القيم والمراتب والتي درسها أرسطو بين مواضع العرض(27). تشكل هذه المواضع المقدمات الأشد عموميةً، وتكون في الكثير مضمرةً، وهي تتدخل لتبرير أغلب اختياراتنا.

إن تعداداً للمواضع التي يمكن أن تكون اتفاقاتٍ أوليةً في مجال المفضل، القابلة لأن تستنتج منها كل المواضع الأخرى، والتي قد تسمح إذن بتقديم تبريرات، هو مشروع تظل إمكانيته قابلة للنقاش. وفي كل الأحوال فإن مثل هذا المشروع يعود إلى الميتافيزيقا أو علم القيم [أكسيولوجيا] وهذا ليس قصدنا. إن هدفنا ينحصر في دراسة وتحليل الحِجَاجات الملموسة. إن هذه تتوقف عند مستويات متغيرةٍ. فحينما يثبت اتفاقٌ ما، فإننا نستطيع أن نفترض بأنه قائم على مواضع أعم مقبولية عند المحاورين؛ ومع ذلك فلأجل تعيينها ينبغي اللجوء إلى فرضيات لا تكون بديهيةً. وهكذا فقد يُعتَقد أنه من الجائز ربما إرجاع الإثبات بأن ما هو أكثر دواماً وأشد ثباتاً أفضل مما هو أقل من ذلك، إلى موضع يبدو أعمَّ، وهو سمو الكل على الجزء: إلا أنه من الأهمية بمكان المُلاحظة أن هذا الأخير ليس مصرحاً به في الموضع حول الدوام، وأن الأمر يتعلق بتأويل قد لا

(27) Cf. Aristote, *Topique*, liv. III, 116 a-119a et *Rhétorique*, liv. I, chap. 6, è, 1362a-1365b.

يحظى بموافقة المحاورين. ومع ذلك، فباستعمال المحاور موضعاً ما تُمكِن دائماً مطالبته بالتبرير.

فإذا كانت المواضع الأشد عمومية تجذب بسهولة انتباهنا، فإن هناك مع ذلك أهمية لا تُنكَر لدراسة المواضع الخاصة التي تدوم في مختلف المجتمعات والتي تسمح بتمييزها. ومن جهة أخرى، وحتى حينما يتعلق الأمر بمواضع عامة جداً، تمكن ملاحظة أنّه من الممكن معارضة كل موضع مشترك بموضع مخالف: فمقابل سمو الدائم، الذي هو موضع كلاسيكي، تمكن معارضته بالهش، الذي لا يدوم إلا للحظة، وهو موضِع رُومانسي. من هنا إمكانية تخصيص المجتمعات، ليس فقط بالقيم الخاصة، التي تختص بالتفضيل، وإنما بشدة الاستمالة التي نخص بها هذا أو ذاك من زوج المواضع المتعارضة.

لا نعتقد أنه من المفيد، بالنسبة للفهم العام للحِجَاج، إعداد لائحة تامة للمواضع المستعملة. إن هذه المهمة تبدو لنا فوق ذلك صعبة الإنجاز. ما يهمنا هو المظهر الذي بفضله يصبح كل المستمعين، مهما كانوا، مدفوعين إلى مراعاة المواضع التي نجمعها تحت عنوانات عامة جداً: مواضع الكم quantité والكيف qualité والرتبة ordre والموجود existant والجوهر essence والشخص personne. إن التصنيف الذي نقترح يُبرَّر في نظرنا بأهمية الاعتبارات المعلقة بهذه الفئات في الممارسة الحِجَاجية. إننا مضطرون إلى أن نتحدث عنها بشكل مفصلٍ لكي يكون مفهوم الموضع، بالنسبة إلى قرائنا، شيئاً آخر مختلفاً عن إطارٍ فارغٍ.

22. مواضع الكم

نقصد **بمواضع الكم** المواضع المشتركة التي تثبت أن شيئاً ما أحسن من آخرَ لأسباب كمية. الغالب فوق ذلك أن موضع الكم يشكل مقدمة كبرى مضمرة، إلا أنها بدونها يصبح الاستنتاج عديم الأساس. يدرس أرسطو بعضاً من هذه المواضع: إن عدداً كبيراً من الأملاك مفضل على عدد أقل منه[28]، والخير الذي

(28) Aristote, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 117a.

يفيد لعدد أكبر من الغايات مفضلٌ على ما هو غير مفيد بنفس القدر[29]، وما هو أكثر دواماً وأشد ثباتاً مفضلٌ على ما هو أقل من ذلك[30]. ولنلاحظ بهذا الصدد أن الزيادة المطروحة تنطبق أيضاً على القيم الإيجابية كما السلبية، بمعنى أن شراً مستديماً هو شر أكبر من شر عابرٍ. بالنسبة إلى إيزُوقرَاط فإن الجدارة تتناسب مع كم الأشخاص الذين يستفيدون من الإحسان إليهم[31]: إن المصارعين هم أدنى من المربين، لأنهم يستفيدون هم وحدهم من القوة، في حين أن الرجال الذين يفكرون بشكل جيدٍ يصل جميلهم إلى الجميع[32]. إن هذه هي نفس الحجة التي يستعمل تِيمُون لتثمين المنشور:

> «إن الخطيب يتكلم إلى النواب، والمختصر في القانون العام يتكلم إلى رجال الدولة، والصحيفة إلى المشتركين، والمنشور يتكلم إلى كل الناس... حيث لا يبلغ الكتاب تصل الصحيفة. وحيث لا تصل الصحيفة يصل المنشور»[33].

«الكل أحسن من الجزء» يبدو أنه يعوِّض في مفاهيم التفضيل، الأكسيوم «الكل أكبر من الجزء»، وبِرغسُون نفسه، حينما اقترح إقرار سمو الصَّيرورة والتطور على الساكن والثابت، لا يتردد في استعمال موضع الكم:

> «لقد قلنا بأن هناك في الحركة **أكثر** من مجرد الأوضاع المتعاقبة المنسوبة إلى المتحرك؛ **أكثر** في صيرورة، من الصور المخترقة واحدةً واحدةً، **أكثر** في تطور الصورة من الصور المتحققة الواحدة بعد الأخرى. ومع ذلك فإن الفلسفة تستطيع أن تستخلص من أطراف الجنس الأول أطراف الجنس الثاني، ولكن ليس أطراف الجنس الثاني من الأول... فكيف أمكن، بعد إقرار الثبات وحده، استخلاص التحول؟... ففي عمق الفلسفة القديمة يكمن بالضرورة هذا الافتراض: هناك أكثر في الثابت مما هو في

(29) *Ibid.* liv. III, chap. 3, 118b.

(30) *Ibid.* liv. III, chap. 1, 116a.

(31) Isocrate, *Discours*, t. II: A Nicolès, § 8.

(32) Ibid., t. II: *Panégyriques d'Hathène*, § 2.

(33) *Le livre des orateurs*, pp. 90-91

المتحرك، ويتم الانتقال، عن طريق النقص أو التلطيف، من الثبات إلى الصيرورة»[34].

إن موضع الكم، سمو ما هو مقبول عند أكبر عدد من الناس، ما يؤسس بعض تصورات الديموقراطية، وكذلك العقل الذي يماثل هذه مع «الحس المشترك». وكذلك حينما يعارض بعض الفلاسفة، من قبيل أفلاطون، الحقيقة برأي العدد الأكبر، فبمساعدة موضع الكم، يثمن الحقيقة، بجعلها عنصر اتفاق كل الآلهة، والتي ينبغي أن تبعث اتفاق كل الناس[35]؛ إن الموضع الكمي للدائم يسمح أيضاً بتثمين الحقيقة، مثل ما هو أبدي في علاقته بالآراء غير الثابتة والعابرة.

هناك موضع آخر لأرسطو الذي يؤكد:

«وهكذا يكون مشتهياً أكثر ما هو أكثر نفعاً في كل الحالات أو أغلب الوقت: مثال ذلك العدل والاعتدال مفضلان على الشجاعة، إذ إن الاثنين الأولين هما دائماً نافعان، في حين أن الشجاعة لا تكون كذلك إلا في بعض اللحظات»[36].

يفضل روسو الاستدلالات من هذا النوع. إذ على هذا النوع من الاعتبارات الكونية أقيم سمو التربية التي يبشر بها:

«ففي النظام الاجتماعي حيث تمييز كل الوظائف تنبغي تربية كل واحد لوظيفته. فإذا تكوّن شخص لوظيفته فتخلّى عنها لا يعود صالحاً لشيء... ففي النظام الطبيعي نجد الغاية المشتركة للرجال، وهم متساوون كلهم هي وضع رجل؛ وإن أي واحد يتلقى تربية لهذا الغرض فلا يمكن أن يسيء العمل في كل ما يتعلق بهذا [. . .] من الضروري إذن تعميم نظراتنا ونعتبر

(34) Bergson, *Evolution créatrice*, pp. 341-342.
الكلمات المبرزة من فعل بيرغسون
(35) Platon, *Phèdre*, 273d-e
(36) Aristote, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 117a; 35.

> في تلميذنا الرَّجل المجرد، الرجل المتعرض لكل حوادث الحياة الإنسانية»[37].

إن الصلاحية العامة لِخَيرٍ ما سيُحدَّد أيضاً بكونه ذلك الذي لا يجعله خير آخر شيئاً زائداً؛ بهذه الطريقة يمكن من جديد تبريرُ التفضيل المخول للعدل قبل الشجاعة:

> . . . فمن بين شيئين اثنين هناك الشيء الذي إذا امتلكناه جميعاً ولا نكون بحاجة إلى آخر هو المطلوب أكثر. . . فإذا كان الناس كلهم عادلين، فإن الشجاعة لن تفيد في شيء، في حين أنه إذا كان كل الناس شجعاناً، فإن العدل سيظل مفيداً[38].

يمكن أن نعتبر من قبيل مواضع الكم التفضيل المنسوب إلى الاحتمالي على غير الاحتمالي، وإلى السهل على الصعب، وما هو أقل عرضةً لكي ينفلت من بين أيدينا. إن أغلب المواضع التي تميل إلى تبيان فعالية وسيلةٍ ما ستكون مواضع كم. وكذلك ففي **طوبيقا** شيشرون يجمع في خانة النفاذ المواضع الآتية:

> «إن العلة الفاعلة تغلب العلة غير الفاعلة؛ الأشياء التامة من تلقاء نفسها مفضلة على تلك التي تتوقف على دعم أشياء أخرى، الأشياء التي تكون في متناولنا مفضلة على الأخرى التي توجد في أيدي الغير، تلك الأشياء الثابتة مفضلة على تلك التي تكون غير مؤمنة، تلك التي لا يمكن انتزاعها منا مفضلة على تلك التي يمكنها ذلك»[39].

ما يحدث في أغلب الحالات أو المعتاد أو العادي هو موضوع أحد المواضع الأكثر استعمالاً، إلى حد أن الانتقال مما يُفعَلُ إلى ما ينبغي فعله، من العادي إلى المعيار، يبدو بالنسبة إلى الكثيرين، بديهياً. إن موضع الكم وحده يسمح بهذه المطابقة، فهذا الانتقال من العادي، الذي يعبر عن تواتر، عن مظهر

(37) Rousseau, *Emile*, pp. 11-12

(38) Aristote, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 117, a-b.

(39) Ciceron, *Topiques*, XVIII, § 70.

كميٍّ للأشياء، إلى المعيار الذي يؤكد أن هذا التواتر مفيد وأنه ينبغي الامتثال له. ففي الوقت الذي نجد فيه كل الناس يمكن أن يتفقوا على الطابع العادي لحدث ما شريطة الاتفاق على مقياس العادي الذي سيُستعمل، فإن تقديم العادي كمعيار يتطلب، من جهة أخرى، استعمال موضع الكم.

إن مطابقة العادي مع المعياري normatif يقود كوِيتلِي إلى اعتبار رَجُلِه المتوسط الخيالي باعتباره النموذج نفسه للجميل[40]، ويستخلص بَاسكَال أفكاراً مفارقةً، من قبيل: «الرجال هم بالضرورة الأكيدة مجانين، بحيث إنه سيكون المرء مجنوناً بضربٍ آخر من الجنون ألا يكون مجنوناً»[41].

إن الانتقال من العادي إلى المعياري الذي يوجد عند كل أولئك الذين يبنون عِلمَ الأخلاق على التجربة قد اعتبر، بحقٍّ، خطأً منطقياً[42] إلا أنه يجب علينا أن نتعرف في ذلك على واحدٍ من الأسس الصالحة للحِجَاج، بحيث إن هذا الانتقال هو ضمنياً مسلَّمٌ به، ومهما كان المجال المدروس. إننا نعثر على أثر ذلك في العبارة الألمانية Pflicht، القريبة من man pflegt؛ إننا نعثر عليها في كل العبارات التي تغطي في نفس الآن الانتماء إلى مجموعة وطريقة وجود الأفراد المنتمين إلى هذه المجموعة: إن «أمريكي» و«اشتراكي» تحيلان في نفس الآن، وبحسب الظروف على معيار للسلوك أو سلوك عادي.

الانتقال من العادي إلى المعيار ظاهرة شائعة تماماً، وهي تبدو أنها بديهية. إن فصل الاثنين وتعارضهما بإثبات أولية المعيار على العادي، هو الذي يتطلب حِجَاجاً يبرره: هذا الحِجَاج يميل إلى تبخيس العادي، وفي أغلب الحالات باستعمال مواضع أخرى غير مواضع الكم.

إن الاستثنائي قد ظل موضع ريبةٍ، باستثناء البرهنة على قيمته. يذهب ديكارت إلى حد أنه يجعل من هذه الريبة قاعدةً لأخلاقه المؤقتة:

---

(40) A. Quetelet, *Physique sociale*, t. II, p. 386.

(41) Pascal, Bibl. de la pléiade, *Pensées*, 184, p. 871 (414 éd. Brunschvicg).

(42) M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralnosci (Les fondements d'une science de la morale)*, p. 83.

«وبين عديد من الآراء المسلم بها بالتساوي، فإنني لا أختار إلا أكثرها اعتدالاً؛ تارةً لأنها الأكثر سلاسة في الممارسة، وترجيحاً هي الأفضل، كل إفراطٍ من الشائع أن يكون مؤذياً. . .»(43).

يحكم على كل مقام استثنائي على أنه عابر: «إن صخرة تَاربِيين قريبة من كابِيتُول». وكذلك فإن الطابع غير العادي لمقامٍ ما، حتى وإن كان مُيَسِّراً يمكن أن يصبح حجةً ضد هذا المقام.

23. مواضع الكيف

إن مواضع الكيف تظهر، في الحِجاج وهي التي تقبل الإحاطة بها بسهولة، حينما نعترض على جدوى العدد. هذا يحدث مع المصلحين الذين يتمردون ضد الرأي العام، من قبيل كَالبَان الذي حذر فرَانسوَا الأول بصدد أولئك الذين يعارضون مذهبه «الذي هو مدانٌ مسبقاً بموافقة كل الدول»(44). إنه يرفض العرف «لأن حياة الناس لم تكن قطّ حسنة الانتظام، بحيث إن ما هو أفضل يرضي الأغلبية الساحقة»(45). إنه يعارض العدد بكيف الحقيقة التي يضمنها الرَّبّ:

«لقد أرسل جِيريميَا للوقوف ضد كل هذا الحشد، لكي يُبَيِّنَ، بأمر من الرَّبّ، بأن الشرع سيموت بين الكهنة، ويَتجرَّد الحكماء من النصيحة والأنبياء من العقيدة»(46).

إن الرؤساء أنفسهم يمكنهم أن يخطئوا. لا يتعلق الأمر، في هذه النقطة الطرفية التي يوجد فيها كَالبَان بعلمٍ أسمى منسوب إلى النخبة. لا يتعلق الأمر أيضاً بمعرفة الحقيقة المطابقة لما يمكن أن يسلم به، كما هو الشأن بالنسبة إلى أفلاطون، مستمع كوني من الآلهة والناس. يتعلق الأمر بمقاومة ذلك الذي يمتلك

(43) Decartes, *Discours de la méthode*, IIIe Partie, pp. 73-74.

(44) Calvin, *Institution de la religion chrétienne, Au Roy de France*, p. 5.

(45) *Ibid*., p. 11.

(46) *Ibid*., p. 13.

الحقيقة، ضمانة الرَّبّ، ضد الحشد التائه. إن الحقيقي لا يمكن أن ينهار، مهما كان عدد خصومه: إننا في حضرة قيمة نظامٍ أسمى لا يقارن. إن هذا المظهر هو الذي لا يستطيع فرسان موضع الكيف أن يكفواً عن التشديد عليه: وفي الحد الأقصى، فإن موضع الكيف يؤدي إلى تثمين الوحيد، الذي هو شأنه شأن العادي واحد من أقطاب الحِجَاج. إن الوحيد يرتبط بقيمة ملموسةٍ، وما نعتبره قيمة ملموسة يبدو لنا وحيداً، إلا أن ما يبدو لنا وحيداً هو الذي يصبح عندنا نفيساً:

> «إن تشابهه معي، يقول جُوهَاندُو، ما يجمعنا، يصهرنا، لا يهمني؛ إن العلامة الخاصة التي تعزل س، أي «فرادته» تهمني، تُسيِّدني»[47].

إن اعتبار كائنات متبادلة، أي عدم رؤية ما يضفي الخصوصية على شخصيتها، لهو تبخيس قيمتها. يكفي في بعض الأحيان قلب الأطراف لكي يظهر الطابع الفض لهؤلاء الذين تشير إليهم: «Thanks, Rosencrantz and gentle Guildentern» يقول الملك «Thanks, Guildentern and gentle Rosencrantz»، تجيب الملكة[48].

تميل هذه الأمثلة إلى تبيان أن أحادية كائن أو شيء ما تعود إلى الكيفية التي نرى بها علاقاتنا به: بالنسبة إلى أحدهم هذا الحيوان هو مجرد عينة من نوعٍ ما؛ وبالنسبة إلى آخر يتعلق الأمر بكائن وحيد يعقد معه علاقات فريدة. إنَّ فلاسفةً من قبيل مارتان بُوبِير، وغَابرِييل مَارسِيل يتمردون ضد ما هو قابل للبدل والآلي والقابل للكونية. يقول بُوبِير:

> «تعنيف كائن نمتلكه بالفعل أفضل من إسداء جميل مضحك لأرقام بدون أديم»[49].

وبالنسبة إلى غَابرِييل مَارسِيل، فإن قيمة لقاء مع كائنٍ ما تتولد من كونه

(47) M. Jouhandeau, *Essai sur moi-même*, p. 153.

(48) Shakespeare, *Hamlet*, acte II, scène II.

(49) M. Buber, *Je et tu*, p. 46.

«وحيداً في جنسه»[50] إن ما هو فريد لا يقدر بثمن، وقيمته تزداد بكونه يمتنع عن تقدير ثمنه. وكذلك ينصح كِينتِيليَان الخطيب بالامتناع عن استلام أجرٍ مقابل خدمته، بسبب أن «أغلب الأشياء يمكن أن تبدو عديمة القيمة، ولهذا السبب وحده يقدر ثمنها»[51].

إن قيمة الوحيد يمكنها أن تعبر عن نفسها بتعارضها مع ما هو عام أو مبتذل أو فظ. هذه قد تكون الشكل القدحي للمتعدد المتعارض مع الوحيد. إن الوحيد هو فريد، إنه يتميز وهو بهذا قابل للمُلاحظة ويَسُرُّ الجموع. إن هذا هو تثمين الوحيد، أو على الأقل، ما يبدو أنه كذلك، ذلك الذي يبدو أنه موضوع مأثورات غرَاثيَان والنصائح التي يسديها لرجل البلاط. ينبغي تفادي التكرُّر، ينبغي بعث الانطباع بأنك لا تنفَد، وغريب، وعصي عن التصنيف السهل[52]: إن الخاصية الوحيدة تصبح وسيلة بغاية إدراك أكبر عدد من الأصوات. بل إن العدد الأكبر يثمِّن ما هو متميز، ما هو نادر ويستعصي على التحقق. يقول أرسطو:

> «إن الأصعب مفضل على ما هو أقل صعوبةً: إذ إننا نثمن أكثر امتلاك الأشياء التي يصعب إدراكها»[53].

إننا نلاحظ أن أرسطو لا يكتفي بذكر الموضع. إنه يضع الخطوط العريضة للتفسير. وهو يربطه بالشخص وبالجهد. إن النادر يتعلق بالخصوص بالمحمول، والصعب يتعلق بالذات، باعتبارها فاعلة. إن تقديم شيءٍ ما باعتباره صعباً أو نادراً هو وسيلةٌ مضمونة لتثمينه.

العابر يمكن أن يعتبر القيمة الكيفية المتعارضة مع القيمة الكمية للدَّيمُومة؛ إنه مرتبط بالوحيد، والفريد. نحن نعرف أن كل ما هو مهدد يكتسب قيمةً كبرى: الفرصة السانحة: Carpe diem. إن شعر رُونقار يعتمد بشكل ذكي على هذا

---

(50) G. Marcel, *Le monde cassé, suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 270-271.

(51) Quintilien, vol. IV, liv? XII, § 8.

(52) Gracian, *L'homme de cour*, pp. 2, 8, 102, 113.

(53) Aristoten, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 117, b.

الموضوع الذي يمسنا بشكل مباشر. العابر ليس دائماً تهديداً بالموت، إذ يمكن أن يمس موقفاً: موقف الأحبة في عين أحدهما للآخر، موقف مشبه بموقف الزوجين، إنها تعارض قيمة العابر لقيمة الدوام.

يرتبط هذا الموضع بموضع هام جداً ذكره أرسطو، ويمكن أن يكون موضوع الفرصة السانحة:

«كل شيء يقبل التفضيل في اللحظة حيث تكون له أهيمة أكبر: مثال ذلك، غياب الحزن هو أشهى في الشيخوخة منه في الشباب، لأن له أهمية أكبر في الشيخوخة»[54].

فإذا قلبنا مثال أرسطو، وإذا ألححنا على الأشياء الهامة بالنسبة إلى الطفل أو المراهق، سنرى بأنه بجعل القيمة تخضع للظروف العابرة، نلح على عبور هذه القيمة، وفي نفس الآن، ما دامت له قيمة، يرتفع ثمنه.

إن موضع ما لا يعوض ينجلي أمامنا باعتباره حداً، يأتي لتشديد موضع العابر: القوة الحِجَاجية، المقرونة باستحضاره يمكن أن يكون له أثرٌ صاعق. مثال ذلك الخاتمة الشهيرة لسَان بَانسَان دُو بُول، وهو يتوجه بالخطاب إلى السيدات الورعات ويبدي لهن الأيتام الذين كانوا تحت رعايته:

«لقد كنتن أمهاتهم حسب العطف الإلهي، منذ أن هجرتهم أمهاتم بحسب الطبيعة. انظرن الآن: هل ترغبن في التخلي عنهم إلى الأبد...؛ إن حياتهم وموتهم هما بين أيديكن... إنهم سيعيشون، إذا استمررتن في إحسانكن؛ إلا أنّهم، وأنا أصرح أمام الرَّبّ، سيموتون كلهم غداً، إذا تخليتن عنهم»[55].

فإذا حازت هذه الخاتمة الكثير من الفوز (فقد نتج عنها تأسيس مستشفى الأطفال - المنبوذين)، فالفضل في ذلك يعود إلى موضع ما لا يعوّض.

(54) Aristote, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 117 a, 25-30.

(55) نقلاً عن Baron, *De la rhétorique*, p. 212.

إن قيمة ما لا يعوَّض يمكنها، إذا أردنا أن نبحث عن أسسها، أن تُربط بالكم: دوام لانهائي للزمن الذي سيَمرُّ بعد أن يكون قد أحدث أو أكد ما لا يعوض، وهذا تأكيد أن الآثار، شئنا ذلك أم أبينا، ستمتد إلى ما لا نهاية. إلا أنه يمكن أن يربط بالكيف: تنسب الأحادية إلى الحدوث الموصوف بالامتناع عن التعويض. فسواءٌ أكان حسناً أم كان سيئاً في نتائجه، فهو مصدر رعب الإنسان. فلكي يكون حدث مما لا يعوَّض، من الضروري ألا يكون عرضةً للتكرار: مثل هذا الفعل يكتسي قيمة لمجرد اعتباره تحت هذا المظهر.

ما لا يعوض يطبق تارةً على الذات وطوراً على الموضوع؛ إن شيئاً ما يمكن أن يكون هو في ذاته لا يعوّض أو بالعلاقة بهذه الذات: بالإمكان أن أزرع مجدداً سنديانة قدام باب بيتي، إلا أنني لست أنا من قد يستظل به.

إننا نرى أن ما لا يعوّض في الحِجَاج هو بالتمام موضع المفضل، بمعنى أنه حينما ينصب على الموضوع فهذا لا يمكن أن يكون إلا في حدود ما يكون هذا حاملاً لقيمةٍ؛ لن نتحدث عما لا يعوّض الذي لا يمكن تفاديه، حينما يتعلق الأمر بشيء لا يعوض لا يترتب عنه أي أثر في السلوك. قد نتحدث في خطاب علمي عن القانون الثاني للتِّرمُودِيناميك، إلا أن هذه لن تعتبر حجة غير القابل للتعويض إلا إذا نسبنا قيمة لوضعٍ معينٍ للكون.

إن قراراً قد تكون نتائجه مستعصيةً تفاديها، يُقوَّم بالفعل ذاته. في الفعل، يتوقف الفرد عموماً عند ما هو مستعجلٌ: إن قيم الشدة، المرتبطة بالوحيد، أو العابر، بما لا يمكن تفاديه، تتخذ لها موضعاً في المقدمة. بهذه الطريقة، يستعين بَاسكال بمواضع الكم لكي يبين لنا بأنه ينبغي تفضيل الحياة الخالدة على الحياة الدنيا؛ إلا أنه حينما يستعجلنا لاتخاذ موقف يؤكد بَاسكال بأننا قد أبحرنا ومن الضروري اختيار، وأن التردد لا يمكن أن يطول، إن خطر الغرق والخوف منه محدقان.

وما عدا استعمالات موضع الوحيد باعتباره فريداً ونادراً، والذي يكون وجوده عابراً والخسارة لا تعوض، وهو بهذا يعارَض بما هو قابل الاستبدال ومشترك، لا نتعرض للخطورة بفقدانه والذي يسهل تعويضه؛ هناك في أي ضرب

آخر من الأفكار، مثال موضع الوحيد كما لو أن الأمر يتعلق بشيء معارض للمتنوع. في هذه الحالة، يكون الوحيد هو ما يمكن أن يستعمل كمعيارٍ، وهو كتسب قيمةً نوعيةً بالعلاقة مع التعدد الكمي للمتنوع. ستُعارَض وحِيدِيَّةُ الحقيقةِ بتنوع الآراء. سيقول مؤلف[56] ما إن سمو الإنسانيات الكلاسيكية بالعلاقة مع الإنسانيات الحديثة، تكمن في كون القدماء يقدمون قدوات ثابتة، معترفاً بها وخالدة وكونية. إن المؤلفين المحدثين، حتى إن كانوا جيدين مثل القدماء، يوفرون عائق كونهم غير مقبولين لكي يستخدموا كمعيار أو قدوة لا يرقى إليها الشك: إن تعددية القيم التي يجسدها المحدثون التي تصنع دونيتهم البيداغوجية. إن هذا الموضع نفسه يصلح لبَاسكَال لكي يبرر به قيمة العادة.

> «لماذا نتبع القوانين القديمة والآراء القديمة؟ ألأنها أصح؟ لا، ولكن لأنها وحيدة، وتنزع منا جذر التنوع»[57].

إن ما هو وحيد يتمتع بسمعةٍ أكيدةٍ: فعلى غرار بَاسكال، يمكن أن نفسر بهذا ظاهرة الاستمالة، بتأسيسها على هذه القيمة الموجبة التي نتخذها أساس حجَاج دونما حاجةٍ لتأسيسها بدورها. إن دونية المتعدد، سواء أكان القابل للبِلَى أم المتنوع، تبدو مقبولة على وجه العموم، ومهما كانت المبررات البالغة التنوع التي يمكن للمرء أن يعثر عليها.

24. مواضع أخرى

بالإمكان أن نفكر في اختزال كل المواضع إلى موضعي الكم والكيف، بل اختزال كل المواضع في موضع صنف واحدٍ ـ ستكون هناك مناسبة لمناقشة هذه المحاولة ـ إلا أنه يبدو لنا أن من الأفيد، مع الأخذ بعين الاعتبار الدور الذي لعبته وما تزال تلعبه باعتبارها **نقطة انطلاق** حِجَاجات، أن نخصص بعض الفقرات لمواضع الرتبة والموجود والجوهر والشخص.

(56) Baron, *De la rhétorique*, nº5, p. 451.

(57) Pascal, Bibl. de la pleiade, *Pensées*, 240, (429); p. 889 (301 éd. Brunschvicgs)

إن مواضع الرتبة تثبت تارةً سمو السابق على اللاحق، وطوراً آخر السبب والمبادئ، وطوراً لآخر الغاية والهدف.

إن سمو المبادئ، والقوانين، على الوقائع، وعلى الملموس، الذين يبدوان تجسيداً لها، مسلم به في الفكر غير التجريبي. ما هو سبب هو علة وجود الآثار ومن هنا فهو أسمى منها. يقول أفلوطين:

> «فإذا كانت هذه الأشكال الناتجة توجد وَحدَها، فلن تكون في آخر صف؛ [فإذا كانت هناك فلأن] هناك الأشياء الأولية، الأسباب المنتِجة، هي التي توجد في الصف الأول لأنها أسباب»[58].

الكثير من الخصومات الفلسفية تتمحور على مسألة معرفة ما هو أسبق وما هو لاحق، لأجل استخلاص استنتاجات بصدد هيمنة مظهر من الواقع على الآخر. إن النظريات الغائية، ولأجل تثمين الغاية، تحولها إلى سبب حقيقي، وأصل صيرورة ما. إن الفكر الوجودي الذي يشدد على أهمية الفعل المتجه نحو المستقبل يربط المشروع ببنية الإنسان ومن هنا «يسعى دائماً إلى الصعود نحو الأصلي، نحو المنبع»[59].

تؤكد مواضع الموجود سمو ما هو موجود، وما هو فعلي، وما هو واقعي، على الممكن، والمحتمل، أو المستحيل. إن **مُولُوي** لصَامويل بِيكِيت تعبر بهذا عن امتياز ما هو موجود على ما ينبغي ارتقاب وجوده، أي على المشروع:

> «لأنني مع كوني في الغابة، مكان لا أسوَأ ولا أفضل من الأماكن الأخرى، ومع كوني حراً لكي أظل هناك، فلم أكن في حال المحقِّ لكي أرى هناك امتيازات، ليس بسبب وجود الغابة، بل لأنِّني كنت هناك. إذ إنّني كنت هناك. ومع كوني هناك فلم تكن هناك حاجةٌ للذهاب إلى هناك...»[60].

---

(58) Plotin, *Ennéades*, v; 3; § 10.

(59) J. Wahl; *Sur les philosophies de l'existence*, Glanes 15-16, p. 16.

(60) S. Becket, *Molloy*; p. 132.

إن استعمال مواضع الموجود يفترض اتفاقاً على شكل الواقع الذي تطبق عليه: ففي عدد كبير من المجادلات الفلسفية، على الرغم من التسليم بالاتفاق على المواضع، يكون هناك اجتهاد لاستخلاص فائدة غير متوقعة، بفضل تغيير المستوى في تطبيقها أو بفضل تصورٍ جديدٍ للموجود.

إننا نفهم بموضع الجوهر، ليس الموقف الميتافيزيقي الذي قد يثبت سمو الجوهر على كل واحد من تحققاته ـ والذي هو مؤسس على موضع النظام ـ بل نفهم بذلك تخويل قيمة أسمى للأفراد باعتبارهم يمثلون بشكل يستَوفي بدقة خصائص الجوهر. يتعلق الأمر بمقارنة بين الأفراد الملموسين: بهذا نحن نسند مسبقاً قيمةً إلى أرنبٍ يمثل كل صفات الأرنب؛ وسيكون هذا، بالنسبة إلينا «أرنباً جميلاً». إن ما يجسد بشكل أفضل جوهراً، أي وظيفة مثمَّن بهذا الاعتبار نفسه. إننا نعرف هذين البيتين لمَارُوت إلى فرَانسوَا الأول:

ملك أكثر من المريخ بالشرف محفوف

ملك الأكثر ملكاً، الذي لم يتوج قطّ

يلجأ برُوست إلى نفس الموضع لأجل تثمين دوقة غِيرمَانت:

«. . . إن دوقة غِيرمَانت، تلك التي، في الحقيقة، بقوة أنها غِيرمَانت كانت تتحول في حدود ما إلى شيء مختلف وأشد إمتاعاً»[61].

إن علماً ما للأخلاق أو إستطيقا ما يمكنه أن يقوم على سموٍّ ما يجسد بشكل أفضل الجوهر، وعلى وجوب تملك ذلك، وعلى جمال ما يمتلك. فلأن الإنسان مخلوق لأجل الاعتقاد، حسب بَاسكَال، بأن التفكير الجيد هو المبدأ الأول للأخلاق. فلأن التشوهات هي بالنسبة إلى مَارَانغُونِي، محايثة لجوهر الفن، لا نعثر على أثرٍ دون تشوهات من بين تلك التي نعتبرها موفقة[62].

إن الرئيس يرى في الحياة البطولية، حسب سَانت أُوكزِبيري، تبريراً لأسوإ

(61) Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. 8: *Le coté de Guermantes*, III, p. 74.

(62) Marangoni, *apprendre a voir*, p. 103.

قساواته، للتضحيات التي يفرضها على رجاله، وليس في المردود الذي يحصل عليه ولا في الهيمنة التي مارسها، بل في ما ينجزه أتباعه وكذا إمكاناتهم القصوى، لإنجاز ما هم قادرون عليه(63). إن أخلاق الإنسان الأعلى تجلب من موضع الجوهر كل جاذبيتها وكل صيتها.

فلنحلل، لكي نتمم هذه الجولة الخاطفة لمجمل الموضوع، بعضَ المواضع المشتقة من قيمة الشخص، والمرتبطة بكرامته، وجدارته واستقلاليته. يقدم لنا أرسطو مثالاً من هذه المواضع:

> «وكذلك فإن ما لا يمكن الحصول عليه بفضلٍ آخر فهو أشهى مما يمكن الحصول عليه بفضلِهِ: كما يحصل مثلاً، في العدالة في علاقتها بالشجاعة»(64).

هذا الموضع يسمح لبَاسكَال بنقد التسلية:

> «أليس من السعادة القدرة على الاستمتاع بالتسلية؟ لا؛ لأن ذلك يأتي من بعيد ومن الخارج...»(65).

يكسب هذا الموضع أيضاً القيمة لما يصنع بعناية وما يتطلب جهداً.

إن المواضع التي أتينا على ذكرها، والتي هي من بين الأكثر استعمالاً، يمكن استكمالها بأخرى كثيرة، إلا أن دلالتها هي أشد حصراً. ومن جهةٍ أخرى فبتخصيص المواضع، قد ننتقل عبر درجات لا تدرك في الاتفاقات التي قد نصفها بالأحرى باتفاقات حول القيم أو المراتب.

---

(63) Saint -Exupéry, *Vol de nuit*, p. 131.

(64) Aristote, *Topiques*, liv. III, chap. 2, 118a.

(65) Pascal, Bibl. de la pléiade, *Pensée*, 216 (c. 53), p. 884 (170 éd. Brunschvicg).

25. استعمال المواضع واختزالها: الذهنية الكلاسيكية والذهنية الرومانسية

قد يكون من الأهمية بمكان إعداد قائمة المواضع الخاصة بمختلف العصور وفي مختلف الأوساط، وهي المواضع التي تبدو على وجه العموم مسلماً بها، أو التي تبدو أن المستمع يقبلها، كما يتخيل الخطيب ذلك. هذه المهمة قد تكون دقيقة، إذ إن المواضع التي نعتبرها غير قابلة للنقاش مستعملة، دون أن تكون مصرحاً بها. إننا نلح عكس ذلك على تلك المواضع التي نرغب في تفنيدها أو تدقيقها خلال التطبيق.

إن نفس الهدف يمكن أن يحقَّقَ باستعمال المواضع البالغة التنوع، ولكي نكثف الرعب من إحدى البدع أو من ثورةٍ ما، فقد نتوسل تارةً بمواضع الكم، لتبيان أن هذه البدعة تكثف كل بدع الماضي، وأن هذه الثورة تراكم اضطرابات فوق اضطرابات أكثر من غيرها، ونتوسل طوراً آخر بمواضع الكيف، بتبيان أنها تنذر بانحرافٍ جديدٍ بالكامل أو بِنظامٍ لم يعهد في السابق(66).

ينبغي أن نلاحظ مع ذلك أن استعمال بعض المواضع أو بعض الحِجَاجات لا تخصص بالضرورة وسطاً ثقافياً محدداً، بل يمكن أن يترتب، وهذه هي الحال الغالبة، عن المقام الحِجَاجي الخاص الذي يكون فيه الخطيب. إن الحِجَاجات التي يعتبرها رُوث بِنِيدِيكت في كتابه الهام حول اليابان، من خصائص الذهنية اليابانية، تفسر، في نظرنا، أن اليابان قد كانت معتدية: والحال أن من يريد تغيير ما هو موجود، سيجد نفسه نزَّاعاً إلى الاستعمال، على سبيل المثال التبرير، لعنصرٍ معياريٍّ، من قبيل استبدال الفوضى بالنظام، وإقامة مراتبية ما(67).

إن المقام الحِجَاجي، وهو أساسي لتحديد المواضع التي نلجأُ إليها، هو في ذاته مركبٌ يشتمل في نفس الآن على الهدف الذي نقصده والحجج التي يمكن أن نصطدم بها. هذان العنصران مترابطان ترابطاً حميمياً؛ وفي الواقع فإن

---

(66) تنظر الأمثلة عند Rivadeneira, *Vida del bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, p. 194 et chez Pitt, *Orations of the French war*, p. 42 (30 mai 1794).

(67) R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, pp. 20.

الهدف الذي نقصده، حتى وإن كنا نقصد إلى إطلاق فعل محدد بدقةٍ، هو في نفس الآن، تحويل لبعض القناعات، والجواب عن بعض الحجج، وهما التحول والجواب اللذان لا غنى عنهما لإقلاع هذا الفعل. ولهذا فإن الاختيار بين بعض المواضع، موضع الكم، أو موضع الكيف، مثلاً، يمكن أن يكون ناتجاً عن هذا أو ذاك من مكونات المقام الحِجَاجي: تارة نرى بوضوح أن موقف الخصم هو الذي يؤثر على هذا الاختيار، ونرى طوراً آخر، عكس ذلك، أن الرابط بين هذا الاختيار وبين الفعل المراد إطلاقه. إننا نعرف أن كَالبَان يستعمل في الكثير مواضع الكيف. وهذا، كما قلنا، هو الطابع الغالب على حِجَاج أولئك الذين يرغبون في تغيير النظام القائم. فإلى أي حد حصل هذا لأن خصوم كَالبَان كانوا يعتمدون على مواضع الكم؟

> إنهم [أي الخصوم] يجهدون أنفسهم لجمع شهود عديدة من الكتابات المقدسة، بغاية الحصول على شهود أفضل وأشد مناسبة مما يوجد عندنا، حتى إذا لم يتمكَّنُوا مِن هزمنا، فإنهم سيتمكنون على الأقل، من سحقنا بالعدد(68).

إننا نستطيع العثور على مثالٍ أشد عموميةً على مثل هذا التعارض في الجهد المبذول من لدن الرّومانسيّين لقلب بعض مواقف الكلاسيكية: ففي الحالات التي يرى الرومانسيون أن الكلاسيكية قد تستطيع الدفاع بمساعدة مواضع الكم، كانوا يستدعون بطبيعة الحال مواضع الكيف. فإذا كان الكلاسيكيون يضعون نصب أعينهم المخاطب الكوني، الشيء الذي يعتبر من منظور معين اعتمادَ الكمِّ، فمن الطبيعي أن يعمد الرومانسيون وهم لا يتطلعون في أغلب الحالات إلا إلى إقناع مستمع خاص، إلى مواضع الكيف: الوحيد واللاعقلاني والصفوة والعبقرية.

وفي الواقع، فحينما يتعلق الأمر بالمواضع، وأقلّ من ذلك حينما يتعلق الأمر بالقيم، فمن يحاجج يحاول إهمال بعض العناصر إهمالاً تاماً لصالح عناصر أخرى؛ إنه يحرص بالأحرى على إخضاعها، واختزالها في العناصر التي يرى أنها أساسية.

حينما تُرجَعُ مواضع النظام إلى الرتبة الكم، فإن السابق يعتبر أدومَ وأثبت

(68) Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, liv. II, chap. V, § 6.

وأعمَّ؛ وإذا أعيدت إلى مواضع الكيف، سيعتبر المبدأ أصلياً ـ لواقعة أسمى ـ ونموذجاً ومحدِّداً لاحتمالات قصوى لتطور ما. فإذا كان القديم يقوَّم باعتباره قد دام خلال مدة طويلة ويجسِّدُ تقليداً ما، فإن الجديد سيُقَوَّمُ باعتباره فرِيداً ونادراً.

إن مواضع الموجود يمكن أن تُربَطَ بمواضع الكم، المربوطة بالدائم والمستقر والمعهود والعادي. إلا أنه بالإمكان أيضاً أن تربط بمواضع الكيف، بربطها بالوحيد والعابر: الموجود يكتسب قيمته مما يفرض نَفسَهُ باعتباره معيشاً، ولا يختزل في أي شيءٍ آخر، وباعتباره متحققاً. بالإمكان من جهةٍ أخرى تأكيد أن الموجود، باعتباره ملموساً، يؤسس مواضع الكيف، ويفوت قيمته إلى الوحيد، وأن الموجود، باعتباره واقعاً يؤسس مواضع الكم ويخول معناه إلى الدائم وإلى ما يفرض كونياً.

إن موضع الجوهر يمكن أن يربط بالعادي الذي يسمح هو وحده، في رأي المفكرين التجريبيين، بإنشاء الأنماط، والبنيات، التي يُثَمَّنُ تحققها التام عند بعض ممثليهم. إلا أنه بالنسبة إلى العقلانيِّين من قبيل كانط، مثلاً، فإن المثالي، النمط الأول المجرد، هو وحده الأساس الصالح لكل اعتيادية(69): فأن يقوَّ هذا النمط البدئي باعتباره مصدراً وأصلاً، أو باعتباره واقعةً من نوع آخر سامٍ، أو كونياً أو عقلياً، فإن هذا مشكل آخر. إن سموَّ ما يجسد بشكل أفضل الجوهر يمكن أن يكون مرة مبنياً على المظهر الكلاسيكي والصالح كونياً، ويمكن طوراً آخر أن يكون مبنياً على المظهر الاستثنائي لهذا الفوز المعتبر نادراً وصعباً.

يمكن لمواضع الشخص أن تقوم على مواضع الجوهر، والاستقلال والاستقرار، ويمكنها أيضاً أن تقوم على الوحيدية وفرادة ما يرتبط بالشخصية الإنسانية.

وأحياناً لا تكون ارتباطات المواضع ومبرراتها إلا عرضيةً، إلا أنه يحدث أن هذا الضرب من المحاولة ينتج عن اتخاذ موقف ميتافيزيقي ويخص رؤية ما للعالم. هكذا فإن الأولية التي ننسبها إلى مواضع الكم ومحاولة الإرجاع إلى هذه

(69) Kant, *Critique de la raison pure*, pp. 305

الزاوية للنظر كل المواضع الأخرى يخص الذهنية الكلاسيكية؛ وعلى العكس من ذلك فإن الذهنية الرومانسية تُحاجُّ بإرجاع المواضع إلى مواضع الكيف.

إن ما هو كوني وخالد، ما هو عقلي ومقبول عامة، وثابت ودائم وجوهري وما يهم أكبر عدد من الناس، سيعتبر أسمى وأساس القيمة عند الكلاسيكيين.

وتعتبر مواضع الفريد والجديد والمميز والبارز في التاريخ والهش والمستعصي تفاديه مواضع رومانسية.

يعارض الرومانسي الفضائل الكلاسيكية مثل الصِّدقية والعدل، بفضائل الحب والإحسان والوفاء؛ وإذا كان الكلاسيكي يتعلق بالقيم المجردة، أو على أقل تقدير بالقيم الكونية، فإن الرومانسيين يدعون إلى القيم الملموسة والخاصة؛ ومقابل سمو الفكر والتأمل اللذين يدعو إليهما الكلاسيكيون فإن الرومانسيين يدعون إلى الفعل النافذ.

الكلاسيكيون يحاولون تبرير الثمن الذي يدفعونه مقابل مواضع الكيف بتقديمها باعتبارها مظهر الكمية. إن سمو شخصية فريدة ستبرَّرُ بالطابع الذي لا ينفد لعبقريته، والتأثير الذي يُحدثة في الجموع، وعظمة التغييرات التي يحدثها. يرجع الملموس إلى لانهائية عناصره المكونة، وما لا يمكن تفاديه إلى دوام الزمن الذي لا يمكن خلاله تعويضه.

بالنسبة إلى الرومانسيين يمكن للمظاهر الكمية التي نراعيها أن ترجع إلى هرميةٍ كيفية خالصة: سيتعلق الأمر حينئذ بحقيقة أهم، وهي ستشكل واقعاً من مستوى أسمى. حينما يعارض الرومانسي الإرادة الفردية، بإرادة العدد الكبير، حيث يمكن تصور هذه الأخيرة تجلياً لإرادة أسمى، إرادة المجموعة، وسيصفها باعتبارها كائناً وحيداً، بتاريخه وفرادته وعبقريته الخاصة.

بهذا فإن تنسيق المواضع، وتصورها في علاقةٍ بالمواضع التي تعتبر أساسية، يكسبها مظاهر متغيرة وإن نفس الموضع، ونفس التراتبية يمكنها، بفضل تبرير آخر أن تؤدي إلى رؤية مختلفة للواقع.

ب) الاتفاقات الخاصة ببعض المستمعين

26. اتفاقات بعض المستمعين الخاصين

إن ما يدعى عادةً **الحس المشترك** sens commun يكمن في سلسلة من الاعتقادات المسلم بها داخل مجتمعٍ محددٍ وفي كون أعضائه يفترضون أنها متقاسمةٌ بين كل الكائنات العاقلة. إلا أنه إلى جانب هذه الاعتقادات توجد اتفاقات خاصة بالمشتغلين في حقل معرفي خاص، سواء أكان هذا من طبيعة علمية أم تقنية أم قانونية أم لاهوتية. هذه الاتفاقات تشكل جسد علمٍ أو تقنيةٍ، ويمكن أن تترتب عن بعض المواضعات أو الاستمالات إلى بعضٍ النصوص وتخصص بعض المستمعين.

هؤلاء المستمعون يتميزون عموماً باستعمال لغة تقنية خاصة بهم. وفي حقول المعرفة الصورية، تتميز هذه اللغة، إلى أقصى حدٍّ، عن تلك اللغة التي يستعملها أعضاء مثل هذا المستمع في علاقاته اليومية والتي يفهمونها باعتبارهم أعضاء مستمع أوسع. وحتى في حقول معرفية من قبيل القانون الذي يستعير الكثير من مصطلحاته التقنية من اللغة اليومية، فقد أمكن لهذه المصطلحات أن تبدو مستغلقة عند غير المستأنس. إذ إن هذه المصطلحات التي يراد جعلها أحادية المعنى ما أمكن ذلك في سياقٍ الحقل المعرفي، تنتهي باختصار مجموعة من المعارف، والقواعد والمواضعات، ويكون الجهل بها، باعتبارها ألفاظاً متحولة إلى مصطلحات تقنية، سبب انفلاتها لفهم غير المختص.

فلأجل الانخراط في جماعة متخصصة، يظل الاستئناس ضرورياً. في حين أن الخطيب ينبغي له بطبيعة الحال أن يتلاءم مع مستمعه، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى معلمٍ مكلَّفٍ بتعليم تلاميذه ما هو مطلوب في المجموعة الخاصة التي يريد التلاميذ الانضمام إليها، أو على الأقل التي يريد الأشخاص المسؤولون على تربيتهم أن ينضموا إليها. إن الإقناع هو في هذه الحالة سابقٌ على الاستئناس. ينبغي له أن يحصل على الخضوع لضرورات المجموعة المختصة التي يبدو المعلم باعتباره لسان حالها. إن الاستئناس بحقل معرفي خاص يكمن في اتخاذ موقف من القواعد والتقنيات والمفاهيم الخاصة وكل ما هو مسلَّمٌ به وبطريقة نقد نتائجها في

علاقةٍ بضرورات الحقل المعرفي نفسه. بهذه الخصائص يتميز الاستئناس عن التبسيط الذي يتوجه إلى الجمهور عامةً لكي يبين له بعض النتائج الهامة، في لغة غير تقنية، وبدون جعله يستخدم المناهج التي سمحت بإقامة هذه النتائج ولا حتى بالإقبال على نقد هذه النتائج. هذه النتائج هي، بشكلٍ ما، مقدمة بوصفها مستقلة عن العلم الذي بلورها: لقد أدركت وضع حقائق أو وقائع. إن الفارق بين العلم الذي ينبني، أي علم العلماء، والعلم المقبول، الذي يصبح علم المستمع الكوني، لهو خاصية الفرق بين الاستئناس والتبسيط[70].

إن الجواب عن السؤال عما إذا كان حِجَاج ما يُستعمَل لمستمع مرتبط باتفاقات خاصةٍ أو يُستعمل لمستمعٍ غير مختص، ليس سهلاً دائماً. إن بعض المجادلات المتعلقة بالتزوير في مجال الأركيولوجيا مثلاً تستدعي في نفس الآن الاختصاصيين والرأي العام[71]؛ وقد يحدث نفس الشيء في الكثير، خلال المحاكمات الإجرامية حيث المناظرة توجد في نفس الآن في إطار قانوني وأخلاقي.

توجد من جهة أخرى، مجالات حيث سيقال، حسب التصورات المتكونة عنها، بأنها مجالات متخصصة، باعتبارها مختصة من أي تعهدٍ أو اتفاقٍ خاص؛ إن هذا هو، بطريقة صارخة، حال الفلسفة.

ففي الوقت الذي يمكن أن توصف فلسفة المدرسة، التي تعرض في أطر النسق متبلور من قبل صاحبها، باعتبارها مختصةً وقريبةً من لاهوتٍ مَا، فهل نستطيع أن نسلم بأن جهداً فلسفياً مستقلاً يقتضي الاستئناس الأولي بتقنية عالمةٍ، قد تكون تقنية الفلاسفة المحترفين؟ هذا هو الرأي المعبر عنه في الأثر اللاحق، المفيد جداً لمؤلف ألماني شابٍّ هو إ. رُوغجِي، الذي يعارض «فلسفة شعبية» مثل فلسفة نيتشه، بالفلسفات المعاصرة التي تفترض كلها معرفةً عميقةً لتاريخ الفلسفة، والذي بالعلاقة معه تُدرَجُ بطريقة أو بأخرى، للتأمل في ذاتها[72].

(70) Cf. Ch. Perelman, La vulgarisation scientifique, problème philosopique, *Revue des Alumni*, mars 1953, XXI, 4.

(71) Cf. Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, p. 637.

(72) E. Rogge, *Axiomatik alles moglichen Philosophierens*, pp. 100 et suiv.

إلا أن الفيلسوف الذي يتخذ موقفاً من تاريخ الفلسفة، الذي ينسب إليه دلالةً محددةً، والذي ينبغي له حينئذٍ أن يقبل بأن تصوره الخاص يستجيب لهذه الدلالة، ألا يتخلى بذلك بالكامل عن أن يتوجه إلى المستمع الكوني؟ ألا نستطيع أن نقول بأن المستمع الكوني، كما يمثله الفيلسوف، هو مستمعٌ يسلِّمُ ببعض الوقائع، وبالخصوص منجزات العلوم، وبالخصوص تلك المتعلقة التاريخ العلمي للفلسفة، إلا أنه يظل مع ذلك السَّيِّد في إدراج تلك الوقائع في حِجَاجات جديدة، وقد يصل الأمر إلى قلبها؟ في هذه الحالة يظل كل فيلسوف يخاطب المستمع الكوني، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى الفيلسوف الشعبي، ولا يبدو بأن هناك إمكانية في الفلسفة لاستعمال مجموعةٍ من المعارف والقواعد والتقنيات المناظرة لمدونة معرفة علمية ومشتركة مع كل من يمارسونها.

إن مثال الفلسفة يبين تماماً بأن معرفة من هم المستمعون المختصون هي مسألة واقع ينبغي حسمها في كل حالةٍ. إلا أن هناك مستمعين من قبيل القانونيين أو اللاهوتيين، الذين تحسم في رأيهم هذه المسألة اعتماداً على اعتبارات من طبيعة شكلية: وخلافاً للقانون الطبيعي واللاهوت العقلاني، فإن القانون واللاهوت الوضعيين، المرتبطين بنصوص محددة جداً، يشكلان مجالين خاصين للحِجَاج.

ومهما كان الأصل، ومهما كان أساس نصوص القانون الوضعي أو اللاهوت الوضعي ـ وهي المسألة التي لا تهمنا الآن ـ فما هو أساسي، هو أنهما يشكلان نقطة انطلاق استدلالات جديدة. إن الحِجَاج القانوني أو اللاهوتي ينبغي له أن يتطور في داخل نسق محدد، وهو الأمر الذي يضع في المقام الأول بعض المشاكل، وعلى الخصوص المشاكل المتعلقة بتأويل النصوص.

إن بعض المفاهيم، خاصة مفهوم البديهة أو الواقعة، تكتسب معنى خاصاً في المجالات المعرفية المربوطة بالنصوص.

حينما يقال، ونحن نُحاجُّ أمام مستمع غير مرتبط بالنصوص، عن قضيةٍ ما بأنها بديهية، فإن هذا يعني أنه ليست هناك رغبة أو لا نتوفر على وسيلة لرفض تلك القضية. وعلى العكس من ذلك حينما يؤكَّد أن قاعدة قانونية تبدو بديهيةً، فهذا يعني الاعتقاد بأنه لن يثور سجالٌ ما بصدد إمكان تطبيقها على حالةٍ خاصة.

وبهذا فإن عدم البداهة المنسوبة إلى بعض القواعد، أي ما يظن أنه ضرورة تبريرها، ينتج عن النقل المباشر لإمكانية اعتراضات خلال البحث عن أسسٍ. إن أية صعوبةٍ في التطبيق، وحتى حينما لا تطرح للنقاش القيم التي يحميها القانون، عرضةٌ لخطورة أن تحرك حِجَاجاً حيث يحتمل أن تتدخل الأسس الممكنة للقاعدة. وكذلك القول عن نص مقدسٍ بأنه بديهي يماثل، إذ لا مجال هنا لرفضه، الادعاء بأن هناك إمكانية وحيدة لتأويله.

إن اتفاقات المستمعين الخاصين يمكن أن تتضمن تحديدات خَاصة لبعض أنماط من أشياء الاتفاق (ما هو واقعة على سبيل المثال). وكذلك يمكنها أن تتضمن الطريقة التي يمكن لهذه الوقائع أن تستحضر أو تنتقد.

وبالنسبة إلى اللاهوتي أو القانوني، تعتبر واقعةً، لا ما يسلم به اتفاق المستمع الكوني، بل ما تفرضه النصوص أو تسمح بمعالجته باعتباره كذلك. إن لاهوتياً لا يمكنه أن يضع موضع شكٍّ وقائع أو حقائق تؤكدها عقائد بدون إقصاء المستمع الخاص الذي يعتبرها مؤكدة. وفي القانون توجد حِيلٌ ترغم على اعتبار الشيء موجوداً، حتى حينما لا يكون موجوداً، أو على عدم الاعتراف بوجود شيء رغم أنه موجود. إن ما يسلم به كواقعةٍ في الحس المشترك يمكن أن يتجرد من أية نتيجة قانونية. هكذا فإن القاضي «لا يسمح له بالتصريح بثبات شيءٍ ما، فقط لأنه خارج المحكمة ستكون له معرفة وضعية»[73]. إن تدخل القاضي قد يغير ادعاءات الطرفين، إلا أن الطرفين هما اللذان يحددان المحاكمة، في إطار القانون. إننا نرى إذن أنه بالنسبة إلى بعض المستمعين تظل الواقعة مرتبطةً بالبرهان الذي يراد أو يستطاع تقديمه.

إن الواقعة في العلوم الطبيعية المعاصرة خاضعةٌ، بشكل متزايدٍ، لإمكان إجراءٍ ما، بالمعنى الأوسع لهذا المصطلح. إنها تبدي مقاومة ضد كل مُلاحظة لا يمكن أن تندرج في نسق من الإجراءات. وعلاوة على هذا، فإن عالماً يختبر الاستنتاجات التي اقترحها عالم آخر بعد تجربة محددة، سيراعي كل الوقائع المقدمة والمستخدمة لإظهار تماسك هذه النظرية؛ إلا أنه لا يعتقد أنه من

(73) Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*, t. XII, pp. 73-74.

المسموح به في مثل هذه المجادلة استحضار وقائع أخرى ليست مناسبة في الحدود المقترحة؛ ورغم ذلك فبخلاف ما يحصل في القانون، لا توجد في العلوم قواعد إجرائية تعطي لادعاء الطرفين ثباتاً نسبياً: إن العالم، أو القاضي، هو في نفس الآن دائماً طرفٌ وسيراعي عاجلاً ادعاءات جديدة. فبالتناسب فقط مع ما يحدث في القانون نستطيع إدراك أطوار المناظرة، وهي الأطوار التي تعتبر فيها بعض الوقائع مؤقتاً غير مناسبة.

وحتى في الحياة اليومية، فإن بعض الوقائع تعتبر غير حاصلة، إذ سيكون من قلة الذوق استحضارها. إن الخطيب الذي يهاجم خصماً لا يمكنه أن يصرح ببعض المعلومات المتعلقة بسلوك هذا الأخير دون أن يمس بسمعته هو نفسه. هناك مجموعة من القواعد الأخلاقية، وقواعد المعاملة أو الديونطولوجيا تمنع إدخال مختلف الوقائع في المناظرة. إن المستمع القانوني لا يشكل بهذا الصدد مثالاً ممتازاً، إلا لأن القيود هنا مقننة وملزمة لكل الأطراف: إن هذا هو ما يميز بالأساس البرهان القضائي والبرهان التاريخي[74].

هناك تمييز آخر مهم أيضاً ويتعلق بالقرائن: إن الرابط الذي يجمع بعض الوقائع بأخرى يمكن اعتباره من قبل القانون «من القوة بحيث إن احتمال أن يكون هذا مرافقاً بذاك يساوي اليقين القضائي لذاك»[75].

إن القرائن القانونية هي في الغالب من نفس طبيعة تلك التي قد تكون مقبولةً في الحياة خارج القانونية؛ إن القانون، ينظم على وجه الخصوص في الكثير ما يراه عادياً. ومع ذلك فقليلة هي أهمية أصل تلك القرائن القانونية؛ من المحتمل أن قرينة براءة المتهم، في الموضوع الجنائي، تصدر عن التخوف من النتائج الاجتماعية والأخلاقية لعرف آخر وليس من كون القانون قد تبنى القرائن، حس مشترك مربوط بالعادي.

ما يميز عموماً القرائن القانونية هو صعوبة إسقاطها: إنها في الغالب قطعية أو إنها لا تقبل الرد إلا باتباع قواعد جد دقيقة. وأحياناً فهي لا تتعلق

(74) *Ibid*., p. 63, note 2 bis de Bartin.

(75) *Ibid*, p. 100, note 1 bis de Bartin.

إلا بعبء الدليل. ويكاد يكون هذا دائماً، وأمام أي مستمع، تابعاً لقرائن مقبولة. إلا أن اختيار هذه ليس مفروضاً كما هو الأمر بالنسبة إلى بعض المواد القانونية.

تدل هذه المُلاحظات المتعلقة باتفاقات خاصة ببعض المستمعين بما فيه الكفاية على كيفيّة أن حججاً صالحة لبعض الأشخاص لا تكون كذلك بالنسبة إلى آخرين، الذين قد تبدو لهم مغرقة في الغرابة. يقول جُهَاندُو:

> «إن إنساناً غير مختص يسمع مناقشة بين لاهوتيين لا يكون بعيداً عن التفكير في أنّه يكتشف عالماً حيث يتفرغ أهله للتلفظ بحماقات في جماعة بنفس المنطق الذي لا يقبل الاختلالات التي يتلفظ بها رواد دار المجانين»[76].

ينتج عن هذا أن الخطيب يمكن أن يمتلك الامتياز إذا كان يختار مستمعاً محدداً. حينما لا تفرض الظروف مستمعاً ما، فإن الحِجَاج يمكن تقديمه أولاً لأشخاص معينين، ثم يقدم إلى آخرين، وتمكنه الاستفادة من استمالة المستمع الأول أو، وهذا أمرٌ مثيرٌ، من رفض المستمع الثاني: إن اختيار المستمعين والمحاورين وكذا النظام الذي تقدم خلاله الحِجَاجات، يمارس تأثيراً قوياً في الحياة السياسية.

إن تجاور المستمعين، المختصين وغير المختصين، يؤثر في الحِجَاج. يقوم مقوم تحدث عنه شُوبِنهَاور، باعتباره قابلاً للاستعمال خلال مناقشة ما بين العلماء في حضرة جمهور عديم المعرفة، على إطلاق اعتراض غير مناسب، إلا أن الخصم قد لا يعلم تفنيده بدون عروض تقنية طويلة[77]. هذا المقوم يضع الخصم في وضع صعب، إذ يرغمه على استخدام استدلالات يعجز المستمعون عن تتبعها. ومع ذلك، ومع إدانة الحيلة، فإن الخصم يستطيع أن يحط من شأن من يلجأ إليها، وهذا النزع للقيمة الذي لا يتطلب مقدمات تقنية، يمكن أن يكون فعالاً بالنسبة إلى كل أعضاء المستمعين غير المختصِّين منهم والعلماء. وكذلك

(76) M. Jouhandeau, *De la grandeur*, p. 98.

(77) Schopenhauer, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialectik*, p. 418 (Kunstgriff 28).

الأمر في محاكمة ما، فإن النزوع إلى الحكم بالاتفاق مع القانون يركَّبُ مع الحكم بالإنصاف. فإذا كان هذا الأخير قليل الأهمية بالنسبة إلى القاضي التقني، فإن هذا لا يمكنه أن يكون أصمَّ أمام الحجج التي تقدم له باعتباره عضواً في فئة اجتماعية خاصة ولكنه غير مختص أو باعتباره عضواً ضمن مستمعٍ كوني: هذا اللجوء إلى الحس الأخلاقي يمكن أن يحفزه إلى ابتكار حجج صالحةٍ في إطارها التعاقدي، أو إلى التقويم بطريقة مختلفة للحجج التي يتوفر عليها. ومن جهةٍ أخرى، فإن حرص الرأي الحالي أو المستقبلي للمستمعين المختصين يؤثر في الخطابات الموجهة إلى المستمعين غير المختصين: إن بعض العقود في الحياة اليومية، من قبيل عقود الشراء والبيع، تحرَّر وتناقش بمراعاة مداها الحاضر، وبمراعاة أيضاً إمكان استحضارها في سياق قضائي. وكذلك، فإن رجل الشارع الذي يلاحظ بعض الظواهر الطبيعية يمكن أن يقدم على ذلك بمراعاة ما يهم، مستمع العلماء. من قبيل ذلك الحِجَاجات بين غير المختصين تصاغ بكيفيةٍ يمكن أن تثير إهتمام المختصين أو لا تثيره: وفي كل الأحوال فإن التدخل الممكن للمختص يؤثّرُ في عدد كبير من المجادلات بين غير المختصين.

27. اتفاقات خاصة بكل مناقشة

إن مقدمات الحِجَاج تقوم على قضايا مقبولة عند السامعين. فحينما لا يكون هؤلاء مرتبطين بقواعد دقيقة تلزمهم بالاعتراف ببعض القضايا، فإن كل صرح ذلك الذي يُحاجُّ لا يقوم إلا على واقعة من طبيعة سيكولوجية، وهي استمالة السامعين. ليست هذه الاستمالة، من جهة أخرى، إلا افتراضية عند الخطيب. فحينما لا تلقى استنتاجات هذا الأخير الرضا عند المحاورين، فهم يستطيعون، إذا رأوا ذلك مفيداً، أن يعارضوا افتراض الاتفاق على المقدمات، بِرَفضٍ قد يكون تأثيره تقويض كل الحِجَاج من الأساس. هذا الرفض للمقدمات لا يحدث دائماً بدون عوائق بالنسبة إلى السامعين ـ سنتحدث عن هذا مطولاً حينما سنعالج المضحك[78]، وحينما سنكون بصدد تحليل تقنيات الحِجَاج.

قد يحدث أن الخطيب يتمتع بضمانة استمالة صريحة للمحاوِرين إلى دعواه

(78) ينظر المبحث 49: «السخري ودوره في الحجاح».

في المنطلق. ليست هذه الاستمالة ضمانة مطلقة للاستقرار إلا أنها تقويه، الاستقرار الذي بدونه لن نتوفر على حد أدنى من الثقة الضرورية للحياة في المجتمع. حينما أرادت آلِيس، وهي تتحدث مع كائنات بلاد العجائب، أن تعيد استعمال واحد من إثباتاتها، سمعت اعتراضاً: «حينما قلت ذات مرةٍ شيئاً، فإن هذا يثبِّته، وأنتِ ينبغي لكِ قبول النتائج»(79). هذا الجواب غريب لو أننا وضعنا أنفسنا في نفس مستوى الحقيقة، حيث التغير هو دائماً مسموحٌ، إذ بالإمكان التذرع بالخطإ. إلا أن هذا قد يكون مُلاحظة مهمة لو وضعنا أنفسنا في مجال الفعل حيث الأقوال تشكل نوعاً من الالتزام قد لا يجوز أن ينتهَك، بدون سببٍ كافٍ وإلا تم تدمير كل إمكانية الحياة المشتركة.

وكذلك فإن مظاهر الاستمالة الصريحة أو الضمنية، يلتمسها الخطيب: إن سلسلة من التقنيات مستعملة لأجل ترسيخ الاستمالة أو لأجل إبطالها. هذه التقنيات تُبنىَ من قبل بعض المستمعين، خاصةً من قبل المستمعين القضائيين. إلا أنها ليست مقصورةً عليهم وحدهم.

وبكيفيةٍ عامة فإن كل الأبهة التي يحاط به إصدار بعض النصوص، والتلفظ ببعض الكلمات، يسعى إلى جعل الاعتراض عليها أصعب، كما ينمِّي الثقة الاجتماعية. إن القسم، على وجه الخصوص، يزيد الاستمالة المصرَّحَ بها تزكيةً دينيةً أو شبه دينية. إنه يستطيع أن يعني صدق الوقائع، والاستمالة إلى مجموعة من العقائد: لقد كان الإثم المتكرر باعثَ أعظم الآلام لأنه حنث في اليمين.

إن تقنية الأمر المقضي تسعى إلى تثبيت بعض الأحكام، وإلى منع مراجعة عض القرارات. ففي العلم، ومع تمييز بعض القضايا التي تدعى الأكسيُوماتِ، تنسب لها بشكل صريحٍ مقاماً متميزاً داخل النسق: إن مراجعة أكسيومٍ لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة رفضٍ صريحٍ؛ وهي لا يمكن أن تحدث إلا بحِجَاجٍ يجري داخل النسق الذي يكون فيه الأكسيوم جزءاً.

إن الخطيب لا يمكنه، مع ذلك، في أغلب الحالات أن يعوِّل، لأجل افتراضاته [أو قرائنه]، إلا على الهمود النفسي والاجتماعي الذي يشكل في

(79) L. Carrol, *Through the loking-glass*, p. 293.

الوعي وفي المجتمعات زوجاً مع الهمود الفزيائي. يمكن الافتراض، ما لم يبرهن على نقيض هذا، أن الموقف المتَّخذَ في السابق ـ الرأي المعبَّر عنه، والسلوك المفضَّل ـ سيحتفظ به في المستقبل سواءٌ كان ذلك رغبةً في الانسجام أم بفضل قوة العرف. إن غرابة شرطنا، حسب جَان بُولَان يكمن في أن يكون:

«من السهولة العثور على أسباب الأفعال المفردة، ويصعب ذلك على الأفعال المشتركة. إن إنساناً يأكل لحم البقر لا يعلم بالضبط لماذا البقر بالذات؛ إلا أنه إذا تَركَ نهائياً البقر لأجل النقانق، أو الضفادع، فإنّه لا يفعل هذا بدون أن يبتدع ألف برهان، بعضها أحكم من الأخرى»[80].

في الحقيقة، يسمح الهمود بالتعويل على العادي والمعتاد والواقعي والقائم، وعلى تقويمه، سواءٌ أتعلق الأمر بموقف موجود أم برأي مقبول أم بحالة تطورٍ مستمرٍّ ومنتظم. إن التغيير، على العكس من ذلك، ينبغي له أن يكون مبرَّراً؛ إن قراراً مَا أن يُتَّخَذ لا يمكن أن يُقلَب إلا لأسبابٍ كافيةٍ. إن عدداً كبيراً من الحِجَاجات تلح على أن لا شيء في هذه الحالة يبرر التغيير. لقد كان بِيت يعارض، وهو مؤيد لاستمرار الحرب مع فرنسا، أية فكرة للتفاوض. لقد عبر عن ذلك بالكلمات التالية:

«هل تغيرت بشكل جوهري ظروف البلد وحالته منذ آخر اقتراع بصدد هذا الموضوع أو منذ كان صديقي الفاضل قد وجد نَفسَه للمرة الأولى محامياً للمفاوضات؟ فهل تغيرت حال الأعمال في هذا الزمن، بكيفيةٍ تكون معها المفاوضات في الوقت الحالي أشد اشتهاءً مما لم تكنه في أي لحظةٍ سابقةٍ؟»[81].

يستبدل تبرير التغيير في الغالب بمحاولة لأجل البرهنة على أن لا وجود لتغيير واقعي. هذه المحاولة هي في بعض الأحيان ضرورةٌ بفعل أن التغير ممنوع: إن القاضي الذي لا يستطيع أن يغير القانون سيدافع عن أن تأويله لا يُغيِّره، وأنه يستجيب أكثر لقصد المشرع؛ وبنفس الطريقة، سيقدم إصلاح الكنيسة باعتباره

(80) J. Paulhan, *Les fleurs de Tarbes*, p. 212.

(81) W. Pitt, *Orations on the French war*, p. 93 (27 mai 1795).

عودة إلى الدين الأول وإلى الكتابات المقدسة. إن تبرير التغيير والحِجَاج الساعي إلى البرهنة على أنه لم توجد تغييرات، لا يقصدان، من حيث المبدأ إلى نفس المستمع. إلا أنهما يسعيان، هذا كما ذاك، نحو نفس الهدف: أي الاستجابة لضرورات الهمود في الحياة الاجتماعية.

إن تبرير التغيير قد يتحقق إما بالإشارة إلى تغيير موضوعي، ينبغي للذات أن تتكيف معه، وإما بالإشارة إلى تغيير في الذات، المعتبر بمثابة تقدم: وبهذا فإن التغيير، ولأنه يزعزع الثقة الاجتماعية، ولأنه شيء مُنقِّصٌ دائماً، بإمكانه مع ذلك أن يكون موضوع تقدير بوصفه برهاناً على الصدق. إن تغييراً قد حقق الفوز لصاحبه هو قابلٌ لكي يصبح مثالاً لأولئك الذين قد يترددون في السير في نفس الطريق: هكذا فإن و. لِيبمَان يقدم لجمهوريّي الولايات المتحدة تطور السناتور فانْدَنبِيرغ كقدوة، الذي أصبح، بعد أن كان انعزالياً، غداة الحرب العالمية الأخيرة، نصيراً مقتنعاً وذائعاً لسياسة التعاون الدولي[82].

إن الهمود يمكن أن يعارِض، من الناحية المبدئية، كلَّ المشاريع الجديدة وبالأحرى المشاريع، التي بالرغم من كونها معروفة منذ أمدٍ بعيدٍ، لم يتمَّ قبولها إلى اليوم. إن ما يدعوه بِينتَام مغالطة الخوف من التجديد أو مغالطة الفِيتُو العام، الذي يقوم على الاعتراض على كل تدبيرٍ جديدٍ لمجرد أنه جديدٌ، ليس مغالطة أبداً ولكنه تأثير الهمود الذي يلعب لصالح حال الأشياء الموجودة. هذا الحال لا ينبغي تغييره إلا إذا كانت هناك دواعٍ لفائدة الإصلاح.

إن بِينتَام يفهم ذلك جيداً، إذ إن من يجادل، بأنه لو كان الإجراء حسناً، لتمَّ تبنِّيهِ منذ زمن طويلٍ، يجيب بأنه يمكن الاعتراض على ذلك بالتعلل بمصالح خاصة أو بأن ذلك التدبير قد يحتاج إلى تقدم في المعارف؛ وهو بهذا يتكفل بعبء الدليل[83]. ولنلاحظ بهذا الصدد أنه إذاً كان المدعي في القانون مطالباً عادةً بالدليل، فلأن القانون يتوافق مع الهمود؛ إنه يُتصوَّر بطريقةٍ لتزكية الوقائع كما هي[84].

(82) *New York Herald Tribune* (édition de Paris), du 12 mars 1948.

(83) Bentham, Œuvres, t. I: *Traité des sophismes politiques*, pp. 449-450

(84) Démogue, *Les notions fondamentales du droit privé*, p. 543.

تمكن الإشارة بهذا الصدد إلى أنه بفضل الهمود تمتد تقنية الأمر المقضي، على سبيل المثال، بتقنية السابقة. إن تكرار السابقة لا يَختلف عن استمرار الحالة القائمة إلا لأن الوقائع تعالج بوصفها منتمية إلى شيء منفصلٍ. انطلاقاً من هذه الزاوية للنظر نرى دائماً الهمود قيد الفعل: وكما أنه من الضروري تقديم الدليل على جدوى تغيير الوضع القائم للأشياء، فإنه من الضروري أيضاً تقديم الدليل على مناسبة تغيير السلوك أمام حالة متكررة.

ففي البلدان التقليدية تصبح السابقة الجزء المكمل من النسق القانوني، النموذج الذي يمكن تقديمه شريطة تبيان أن الحالة الجديدة شبيهة بما فيه الكفاية بالحالة القديمة. من هنا التخوف الحاصل من خلق سابقة تتدخل في عدد كبير من القرارات: «إنكم ستقررون، ليس بصدد إِيزُوقرَاط ولكن بصدد قاعدة للحياة، إذا كان ينبغي لنا أن نتفلسف»[85]. وفي الواقع فإن فعل طرح بعض الأفعال، سواءٌ أتعلق الأمر بتقويمات أم بقرارات، يعتبر بمثابة موافقة ضمنية لاستعمالها بوصفها سوابق، وضربٍ من الالتزام للتصرف بطريقة شبيهة في مقامات متناظرة.

وكذلك الأمر حينما يُنفِّذُ شخصٌ ما قاعدة، وبالخصوص حينما يعلن أنه ينفِّذها، فإنه يعبر بذلك عن أنها قدوة حسنة. هذا الموقف شبيهٌ **بالاعتراف**، الذي يمكن تذكره، لحظة حلول المناسبة.

وعلى هذا الغرار يستحضر دِيمُوستِين وهو يهجم عل إيشِين شهادة خصمه بشأن الطريقة التي ينبغي أن تجري عليها المحاكمة:

> «لقد عرض حججاً هي الآن تستخدم كأداة ضده؛ لأن ما حددتَه أنت باعتباره عدلاً حينما حاكمت تِيمَارك، إن ذلك نفسه ينبغي أن يفيد بالنسبة إلى الآخرين وعلى حسابك»[86].

ولاستعمال الشهادة ضد الخصم يظل نافذاً تكرار كل ما يمكن أن يعتبر،

---

(85) Cité par Aristote (d'après Isocrate, sur l'Echange 173), للتمثيل على موضع السابقة ينظر *Rhétorique*, liv. II, chap. 23, 1399b.

(86) Démosthène, *Harangues et plaidoyers politiques*, t. III: *Sur les forfaitures de l'ambassade*, §241.

بسبب الاستمالة المعبر عنها، اعترافه هو. إن التكرار المباشر لكلمات المحاور يمثل جوهر ما يدعى عند العموم **فطنة الرد**. ففي القانون، حينما تكون مصلحة الطرفين وحدها الموضوعَ، فإن اعتراف أحد الطرفين، كما هو شأن اتفاق الطرفين، يوفر عنصراً ثابتاً يمكن للقاضي الاعتماد عليه؛ وحينما يكون الأمر متعلقاً بموضوعات تهم النظام العام، فإن الاعتراف لا يمتلك نفس القوة الإثباتية، إذ إن القاضي، لا الطرفينِ، من يحدد حينئذٍ ما يمكن أن يكون حاصلاً.

فبدلاً من الاستناد إلى أحكام المحاوِر ستُستعمَلُ أحياناً مجرد قرائن اعترافه، سيُستَفادُ من صمته خاصةً.

إن الصمت يمكن أن يؤوَّل باعتباره قرينةَ عدم توفُّر أي اعتراض أو تفنيد، ويمكن أن يؤوَّل كقرينة على أن المسألة غير قابلة للنقاش. إن التأويل الأول يؤكد وجود اتفاق واقع من جهة المحاور؛ والتأويل الثاني يُزكِّي حقه. «إن ما لا ينفيه الخصم» يشكل بالنسبة إلى كِينتِيلِيَان عنصراً يمكن للقاضي أن يعتمد عليه[87].

إن خطورة الاتفاق الذي يستخلص من الصمت يفسّرُ، في كثير من الظروف، اختيار جوابٍ ما، حتى إن كان الاعتراض المتوفر في تلك اللحظة ضعيفاً.

إن الربط الذي يعقد بين الصمت والاعتراف يمكنه رغم ذلك أن يلعب دوراً عل حساب بعض التأكيدات: إن الصمت المطلق أمام بعض التدابير المتخذة من السلطات العمومية يبدو مريباً، إذ إن من الصعوبة تأويله باعتباره تصديقاً إجماعياً؛ إننا نفضل لأجل تأويله اللجوء إلى فرضية التخويف.

إن القرائن التي يُستخلَص منها الاعتراف متعددة: يمكن استخلاصها من المقاطعة، وأكثر من ذلك أنّه يمكن استخلاصها من شبهةٍ يعتقد أنه قد تم تعيين قرائنها. بهذا سيُعتَقَد أن الرفض، من جهة المشرع، لمادة في قانون، معروض عليه، هو اعتراف، أي تأكيد ضمني لكونه قد فكر في هذا الشيء وكونه لا يرغب فيه.

(87) Quintilien. vol. II; chap. X, §13.

إن الاستعمال الجدلي للأسئلة والأجوبة ينزع بالأساس إلى تأمين الاتفاقات الصريحة التي يمكن فيما بعد أن يستفيد منه الخطيب؛ هي واحدة من خاصيات التقنية السقراطية. إن أحد تطبيقات هذا المنهج تكمن في البحث عن اتفاق صريح بصدد النقطة المراد الحكم عليها، وهي النقطة التي يقف عليها، في رأي الخصم، حل المناقشة، أو بصدد البراهين التي سيعتبرها نافذة. لقد سبق أن ذكرنا حالة رئيس مشروعٍ أمريكيٍّ التمس، خلال يومٍ كاملٍ، اعتراضات ممثلي العمال، وكان يسجلها بعنايةٍ في سبورة: ولقد وصل بهذا إلى الحصول على اتفاقهم الصريح بشأن النقط التي يتعين الجواب عنها؛ إن إضافة نقط أخرى جديدة إلى اللائحة بعد ذلك، قد يؤوَّل باعتباره علامة على سوء النية. إننا بتثبيت موضوع المجادلة، نجعله محصوراً: إن المحاور قد لا يجد مفراً، لأجل الامتناع عن اتفاقٍ ما، في حين أن الشروط المسلمَ بها قد تم استيفاؤها، إلا إذا غير الرأي. ومن جهةٍ أخرى فبما أن الأطراف الثالثة هم من يكوِّنون، في أغلب الحالات حكام المخرج من المناظرة، فإن هناك القليل من الحظوظ في أن يكون لمثل هذا التنصل من الاتفاق نتائج أخرى غير التنقيص من صاحبه. يقدم كِينتِيليَان هذه النصيحة للمحامين:

«وكذلك سنكسِبُ الامتياز بإخفاء بعض أسلحتنا إذ إن الخصم يُشدِّد على المطالبة بها، ويجعل مخرج القضية خاضعاً لها، وهو يعتقد أنّنا لا نتوفر عليها؛ وحينما نكشف عن براهيننا فإنه يخصها بالأهمية»[88].

يمكن للاتفاق الذي يمهد للمناقشة أن ينصبَّ على صورة إدارة النقاش وليس على موضوع المناظرة وعلى الحجج. هذا الاتفاق يمكن أن يكون شبه طقوسيٍّ كما هو الأمر في المناقشات القضائية والبرلمانية أو الأكاديمية؛ إلا أنه يمكن أن يصدر، جزئياً على الأقل، عن النقاشات الخاصة الجارية، وعن مبادرة يتخذها أحد الطرفين. وبهذه الطريقة يقدم دِيمُوستِين لإيشِين إجراءات الدفاع:

(88) Quintilien, vol. II, liv. Vi, chap. iv, §17.

«إن الدفاع العادل والمخلص، هو البرهنة، إما على أنّ الوقائع المجرَّمة لم تحدث، أو على أنّها قد وقعت، إلا أنها مفيدة للحاضرة»[89].

إن دِيمُوستِين وهو متخوف من أن يضلِّلَ المتَّهَم انتباه الجمعية نحو نقطٍ ثانوية، يصف له، إذا جاز القول، تقنية الدفاع، التي يستعد عملياً للتعرف على قيمتها. وبهذا فإن الذي يتناول من جديد، في مجادلة ما، نقطة فنقطة، ادعاءات سلفه، بقبول نظام خطابه، يبرهن على الأمانة في المناظرة.

ومع هذا فإن تأمين بعض الاتفاقات أو بعض الإنكارات لهو واحد من الأهداف المحدِّدة لنظام الحِجَاج. وفي الواقع فإن بناء خطاب ما ليس مجرد تطورٍ للمقدمات المعروضة في المنطلق؛ إنه أيضاً إقامة مقدمات وتوضيح وتثبيت للاتفاقات[90].

وبهذا فإن كل مناقشة تمثل مراحل متدرجة باتفاقات ينبغي تثبيتها، وهي تنتج في بعض الأحيان عن موقف الطرفين والتي هي أحياناً مؤسسةٌ بفضل العادات القارة أو القواعد الصريحة الإجرائية.

28. الحِجَاج «المشخِّص» والمصادرة على المطلوب

تخضع إمكانيات الحِجَاج لما يكون كل أحدٍ مهيأ لكي يحق له، وللقيم التي يعترف بها وللوقائع التي يخصها بموافقته: من هنا فكل حِجَاجٍ هو حِجَاج مشخِّص أو ad hominem أو ex concessis. إذا كنا نعارض غالباً الحِجَاج المشخِّص ad hominem بالحِجَاج الشيئي ad rem حيث الأول ينصب على الرأي والثاني ينصب على الحقيقة أو الشيء في ذاته، فإننا ننسى بذلك بأن الحقيقة التي يتعلق بها الأمر ينبغي أن تكون مقبولةً. وتبعاً للمصطلحات التي نستعملها في نظريتنا فإن الحِجَاج الشيئي ad rem يتطابق مع الحِجَاج الذي نزعم أنه صالح بالنسبة إلى كل الإنسانية العاقلة، أي ad humanitatem. إن هذه قد تكون حالة خاصة ولكنها بارزة من الحجاج المشخِّص ad hominem.

---

(89) Démosthène, *Harangues et plaidyers politiques*, t. III: *Sur lesfafaitures de l'amassade*, §203.

(90) ينظر «النظام والإقناع» المبحث 103.

إن الحِجَاج الذي يتوجه إلى المستمع الكوني، أي الحِجَاج ad humanitatem سيتفادى ما أمكن ذلك استعمال الحجج التي قد لا تكون صالحة إلا بالنسبة إلى مجموعات خاصةٍ. إن هذا [أي حجاج المستَمِع الكوني] سيكون حرصَ الحِجَاج الفلسفي خاصة.

إننا نستطيع أن نميز أنماطاً من الحِجَاج المشخّص ad hominem بقدر ما هناك من المستمعين المتوجه إليهم؛ إننا نقترح نعتها بالحجج المشخِّصة ad hominem بالمعنى الحصري، حينما يعرف الخطيب أنه قد يكون بدون وزن بالنسبة إلى المستمع الكوني كما يتمثله.

إليكم هذا المثال البالغ البساطة. سنكون أحد عشر شخصاً حول طاولة الغذاء. تتعجب الخادمة: «إن هذا نذير شؤم!» تجيب ربة البيت وهي متعجلة: «لا يا ماري، إن الرقم ثلاثة عشر هو ما ينذر بالشؤم». إن الحجة هي مفحمة وتضع مباشرةً حداً للحوار. هذا الجواب يمكن أن يعتبر نمطاً من الحِجَاج المشخِّص ad hominem. إنه لا يضع موضع سؤال أية مصلحة شخصية للخادمة، إلا أنه يستند على ما تُسلِّم به هذه. إنه سريع ونافذ بشكل لا يكونه إنشاء حول المضحك في الاعتقادات الوهمية، إنه يسمح بالحِجَاج في إطار الأحكام المسبقة، بدل تفنيدها.

إن الحجج المشخِّصة ad hominem هي في الغالب موصوفة بـ شبه حجج: هذا يعني أنها حجج تقنع ظاهرياً بعض الأشخاص، حتى حينما لا ينبغي لها ذلك، لسبب بسيط هو ـ كما يفكر من ينقص قيمته بهذا الشكل ـ أنه قد لا يكون لها أي تأثير على ذاته. وفي الواقع فإن ذلك الذي يدرسها بمثل هذا الازدراء، يعتقد من جهة أن الحِجَاج الحقيقي هو ذلك الذي يتوجه إلى المستمع الكوني، ومن جهة أخرى ينتصب باعتباره ممثلاً لذلك المستمع الكوني. إذ ينبغي لكل حِجَاج حسب فهمه، أن يفيد المستمع الكوني، ويرى البعض في فعالية الحجج المشخِّصةً بحصر المعنى علامة على الضعف الإنساني. يطلق شُوبِنهَاور مقوم الحيلة (kunstgriff) على استعمال الحجة المشخِّصة القائمة على وضع المحاوِر في تناقض مع إثباتاته الشخصية، أو مع تعليمات الحزب الذي ينتمي إليه أو مع أفعاله[91]. إلا أنه ليس

(91) Schopenhauer, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialectik*, p. 415 (Kunstgriff 16).

هناك أي شيء غير شرعي في هذه الطريقة في الإجراء. إننا نستطيع حتى أن نصنف مثل هذا الحِجَاج بأنه عقلي، مع التسليم بأن المقدمات المعترض عليها لا يسلم بها الجميع. إن هذه هي المقدمات التي تحدد الإطار الذي يتحرك فيه الحِجَاج: لهذا نربط دراسة هذه المسألة باتفاقات خاصة ببعض الحِجَاجات.

لا ينبغي الخلط بين الحجة المشخِّصة وحجة التجريح ad persona أي الطاعنة في شخص الخصم والذي يستهدف بالأساس التنقيص من هذا الأخير. إن الخلط يمكن أن يقام لأنّ هذين النمطين من الحِجَاج يتفاعلان. إن ذلك الذي فندت دعواه بفضل حِجَاج التشخيص يرى سمعته تتردَّى، ولكن لا ننسَ أنّه في هذا تكمن نتيجة كل تفنيد، ومهما كانت التقنية المستعملة: «إن خطأ واقعٍ، كما لاحظ لَابروِيِّير، يجعل رجلاً حكيماً أضحوكة»[92].

ومن جهةٍ أخرى، فباستعمال تقنية الاعتراف التي سبق فحصها، نستطيع أن ننتقل، انطلاقاً من الأفعال الناجزة من قبل شخصٍ ما، إلى قواعد السلوك التي يبدو أنه يصادق عليها ضمنياً والتي ستستعمل كدعامةٍ للحِجَاج المشخِّص. إن حجج التجريح والحجج المشخِّصة مترابطةٌ ترابطاً حميمياً كما نلاحظ في الحوار الصغير التالي الذي نجد عند ستيفِنسُون:

«أ) أنتم أشد قسوة إزاء مستخدَميكم.
ب) ولكن الأكيد أنك لست أنت من ينبغي أن يتحدث بهذه الطريقة.
إن معملكم الخاص قد يتحمل بحثاً أسهل بكثير من بحثي»[93].

إننا نستطيع بالعلاقة مع الحِجَاج عامة والحِجَاج المشخِّص على الخصوص، أن نفهم مكمن المصادرة على المطلوب.

هذا يعتبر في الكثير خطأً في تقنية البرهنة لا يعالجها أرسطو في **الطُّوبيقَا** وحسب، بل في **التحليلات** أيضاً[94] إنها تكمن في افتراض ما تُطلَب البرهنة عليه.

(92) La Bruyère, Bibl. la Pléiade, *Les caractères, Des jugemenrs*, 47, p. 379.
(93) Ch. Stevenson, *Ethics and language*, p. 127.
(94) Aristote, *Premières analytiques*, liv. II, chap. 16, 64b 26- 65a38.

فلنؤكد أن تهمة المصادرة على المطلوب هي، على مستوى المنطق الصوري، عديمة المعنى.

من الممكن، في الواقع ادِّعاء أن كل استنباطٍ سليم من الناحية الصورية يكمن في مصادرة على المطلوب، وأن مبدأ الهوية، الذي يؤكد أن كل قضيةٍ تقتضي نفسها، قد يكون هو نفسه مصادرة على المطلوب مَصوغةً في صورة.

وفي الواقع فإن المصادرة على المطلوب، التي لا تتعلق بالصدق، ولكن باستمالة المحاورين إلى المقدمات المفترضة، ليست خَطَأً من الناحية المنطقية، ولكن من الناحية الخطابية؛ إنها لا تفهم من الناحية داخل نظرية البرهنة، ولكن تفهم في علاقتها بتقنية الحِجَاج. تكمن المصادرة على المطلوب في استعمال حجة مشخِّصة حينما لا يكون استعمالها مطلوباً، لأنها تفترض أن المحاور قد قبل سلفاً الدعوى التي يقصد بقوة إلى استمالته إليها. بل ينبغي أن تكون القضيتان، المقدمة والاستنتاج، اللتان لا تكونان أبداً هما نفسهما، قريبتين بما فيه الكفاية إحداهما من الأخرى لكي تكون تهمة المصادرة على المطلوب مبررةً. ولهذا، يثار دائما نقاش بصدد ملاءمة الاتهام.

إن السامع لن يستطيع ادِّعاء أنّ هناك بالفعل مصادرة على المطلوب إلا إذا كانت المقدمة التي يعترض عليها لا أساس لها في هذه الحالة إلا الاستنتاج الذي يُرادُ استخلاصه، والذي قد تشكل هذه المقدمة الحلقة الضرورية في الاستدلال. إنه لمن النادر جداً أن تكون هذه التبعية مؤمَّنة تماماً بحيث تكون التهمة مقبولة بدون اعتراضٍ. وفي الحقيقة فإن هذا القبيل من الاتهام يتضمن، في حِجَاجٍ ما، إمكانية التمييز بدقةٍ ليس فقط ما إذا كان ملفوظ مقدمة ما يتميز أو لا يتميز عن ملفوظ الاستنتاج، وإنما يتميز أيضاً بدقةٍ الجزء المناسب لنمطٍ معينٍ من الحجج، وعلى وجه الخصوص لهذا النمط ذي العلاقة «الاستنتاج ـ المقدّمة ـ الاستنتاج». والحال أنه بسبب تعقيد هذه العلاقة يمكن عملياً للنقاش أن يثار بصدد معرفة ما إذا كنا بصدد مصادرة على المطلوب.

إن أهمية الطريقة التي تُفْحَصُ بها العلاقات بين المقدمات والاستنتاج تظهر بوضوح في المثال الآتي، حيث تُذكَرُ العلاقات بين الأفعال وطبيعة شخصٍ ما: فإذا أردنا الفوز بقبول أن س هو شجاع من حيث الطبيعة، وإذا قدمنا، تبعاً

لذلك، واحداً من أفعاله باعتباره أحد مظاهر هذه الطبيعة الشُّجاعة، فإن المحاور يمكن أن يزعم أن الأمر متعلق بمصادرة على المطلوب؛ وعلى العكس من ذلك، فإن هذه التهمة يصعب التسليم بها إذا اعتبرنا نفس هذا الفعل بوصفه مثالاً يسمح بالتعميم. وعلى هذا الغِرارِ فلكي يبين الخطيب أن الأمر لا يتعلق بمصادرة على المطلوب، فإنه سيوضح أن المقدمة المطعون فيها لها أساس آخر مخالف للاستنتاج، وأن علاقتها الحِجاجية مع الاستنتاج من نوع آخر غير ذلك الذي كان مفترضاً. إن ذلك الذي يتهم محاوره باقتراف خطإ مصادرة على المطلوب ستكون له إذن كل المصلحة في جعل الاستدلال مستجيباً لكل الشروط الشكلية.

إليكم هذه المصادرة على المطلوب، ذكرها نَابَار بعد بلَاس، في فقرة من خطاب أنتِيفُون حول اغتيال هِرُودِيس [73]:

«فلتعلموا أنني أجدر بشفقتكم من عقابكم. إن العقاب يعود، في الحقيقة، إلى الآثمين، والشفقة إلى أولئك الذين هم موضوع اتهام جائر»(95).

إن انتظام المقدمة الكبرى والاستنتاج مقلوب. المقدمة الصغرى المضمرة: «أنا موضوع اتهام جائر» لا يمكن قبولها من لدن السامعين لأنها إذا كانت معترفاً بها فسيكون الحكم نافذاً. هذا هو السبب الذي جعل أنتِيفُون، بدل أن يقدِّمَ ما يزعم أنه حقه في الشفقة باعتبارها استنتاج قياسٍ، يقدم تأكيدها بعد المقدمة الكبرى، لكسبها نوعاً من الصلاحية المستقلة. ولنلاحظ بهذا الصدد أن المؤلفين القدماء يوثرون في خُطبهم تقديم القضايا وكأنها محكومة لمصلحتهم وكانوا يحذِقون بواسطة مقومات شكلية، لصرف نظر أولئك الذين يحاولون اتهامهم بالمصادرة على المطلوب. ولقد كانوا يدركون قصدهم في الغالب. هكذا فلم يكن لا بلَاس ولا نَابَار، يعتبران من قبيل المصادرة على المطلوب الحِجَاج الذي يوجد في نفس خطاب آنتِيفُون [1 إلى 8]، والذي يعرض بنية شبيهة بتلك التي انتهينا من تحليلها.

(95) O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote,* p. 141, n. 1. Cf. F. Blass, *Die attische Beredsamkeit,* i, p. 122.

لقد اعتبر بنتام من قبيل «مصادرة على المطلوب مختفيةٍ في كلمةٍ واحدةٍ» استعمال التقويمات التقديرية أو التبخيسية في وصف بعض الظواهر[96]. إنها الأداة التي يدينها شُوبِنهَاور حينما لاحظ أن ما قد يعتبره مُلاحِظٌ «ظاهرة عبادة» قد يطلق عليها متشيع «عبارة تقوى»، وقد يدعوها الخصم «أباطيل»[97]. إلا أننا لا نعتقد أننا نستطيع في مثل هذه الحالات الحديث عن المصادرة عن المطلوب، إلا إذا افترضنا أن الأوصاف يقبلها المحاور الذي يضعها موضع شك؛ وإذا لم تكن الأمور كذلك فإننا قد نصل إلى اعتبار من قبيل المصادرة على المطلوب كل إثبات للقيمة.

وعلى سبيل الاختصار، فإن المصادرة على المطلوب هي خطأ حِجَاجي. إنها تتعلق بالحِجَاج المشخِّص وتفترضه، إذ إن مجالها ليس مجال الصدق، ولكنه مجال الاستمالة. وإذا اعترفنا بأنه من غير المشروع اقتراف المصادرة على المطلوب، أي إقامة الحِجَاج على مسلمات يعترض عليها المستمع، فإن هذا يفترض أننا نستطيع استخدام تلك التي تحظى بقبوله. وحينما يتعلق الأمر بالصدق، لا بالاستمالة، فإن الحجة المشخِّصة تصبح ممنوعة، إلا أنها في هذه الحالة تصبح المصادرة على المطلوب مستحيلة. إن الأمرين مترابطان: فلا نستطيع أن نراعي تهمة «المصادرة على المطلوب» وتقدير مشروعية النقد الذي تتضمنه إلا في إطار نظريةٍ للحِجَاج.

(96) Bentham, *Œuvres*, t. i: *traité des sophistes politique*, p. 481.

(97) Schopenhauer, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialektik*, p. 414 (Kunstgriff 12).

الفصل الثاني

انتقاء المعطيات وتطويعها بغاية الحِجَاج

29. انتقاء المعطيات والحضور

إن الاتفاقات التي يتوفر عليها الخطيب، والتي يمكن أن يستند إليها للحِجَاج، تشكل معطى، إلا أنه من الاتساع والقابلية لكي يستعمل بطرق متنوّعة، بحيث أن طريقة الاستعانة به تكتسي أهمية رئيسية. وقبل أن ندرس الاستعمال الحِجَاجي لهذا المعطى، من الضروري إذن التنبيه على دور الانتقاء الأولي للعناصر، التي ستستخدم كنقطة انطلاق للحِجَاج، ودور تطويعها لغايات هذا الأخير.

ولندقق مع ذلك أن القدرة على الانتقاء من بين المعطيات لا يتضمن بأننا قادرون على ازدراء العناصر المهملة. توجد بالنسبة إلى أي مستمع مجموعةٌ من الأشياء المقبولة التي يمكن أن تؤثر على استجاباته. هذه المجموعة يمكن تمييزها بسهولةٍ نسبياً حينما يتعلق الأمر بمستمعٍ متخصِّصٍ: هذا يمثل مدونة المعرفة المعترف بها من قبل المتعاطين لحقل معرفيٍّ علميٍّ[1]؛ وهو النسق التشريعي بأكمله حيث يندرج قرارٌ قضائي ما[2]. ويستثنى من هذا إذا تعلق الأمر بمجال مصاغ صياغة صورية، قابل للعزل الكامل، هذه المجموعة تكون مائعةً، وقابلة

(1) Cf. Kneebone, Induction and probability, *Proceedings if the Aristotelian Society*, vol. L; 1949-1950, p. 35. Pour les mthématiques, cf. R. L. Wilder, The origin and grouth of mathematical concepts, *Bull. Amer. Math. Society*, Sept. 53, pp. 424-425.

(2) Cf. C. Cossio; Phenomenology if the decision dans Latin *American legal philosophy*, p. 399; cite par V. Goldsmidt, Le système stoïcien, p. 97, n. 7.

لانفتاح دائم. إن الحدود تظل شديدة الغموض حينما يتعلق الأمر بمستمع غير متخصِّص، هذا على الرغم من أن التبلور الفلسفي يمكنه أن يساهم في بعض الحقب في تدقيقها بعض الشيء. وفي كل الأحوال فإن هذا المجموع يكون بالنسبة إلى كل مستمع نسقَ إحالةٍ مُستخدَماً للبرهنة على الحِجَاجات.

وبقولنا هذا، فإن دور الانتقاء بالغ الوضوح بحيث إن شخصاً ما عندما يذكر الوقائع، ينبغي دائماً التساؤل عما يمكن لهذه أن تؤكده أو تنفيه. إن صحافة الحكومة أو صحافة المعارضة قد عودتانا على هذا الانتقاء للوقائع بغاية إما الحِجَاج الصريح، أو الحِجَاج الذي ينتظر من القارئ أن يقوم به من تلقاء نفسه. لا يقل إسداء النصح في الخطابات التقليدية، في الفصل المكرس للسرد، بصدد طريقة انتقاء وقائع القضية[3]. إلا أن هذا الانتقاء يهيمن أيضاً في المناقشات العلمية: إنه انتقاء الوقائع المعتبرة دالَّةً، انتقاء الفرضيات، انتقاء النظريات التي يعتقد العالِم أنها ينبغي أن تواجه بالوقائع، وانتقاء العناصر نفسها التي تشكل الوقائع. إنه منهج أي علم يتضمن مثل هذا الانتقاء، الذي هو قارٌّ نسبياً في العلوم الطبيعية، وهو أشد تنوعاً في العلوم الإنسانية.

إن حدث انتقاء بعض العناصر وتقديمها إلى المستمع، يوحي هو في ذاته بأهميتها وملاءمتها في المناقشة. وفي الواقع فإن مثل هذا الانتقاء ينسب إلى هذه العناصر **حضوراً** ما، هو عامل جوهري في الحِجَاج، طالما تعرض للإهمال المفرط في التصورات العقلانية للاستدلال.

إن حكاية صينية جميلة تقدم مثالاً توضيحياً على فكرتنا.

> «لقد رأى ملكٌ ثوراً يمرّ أمامه يقاد للتضحية. اعترته الشفقة على الثور فأمر أن يُستبدل بخروف. لقد اعترف أن هذا حصل لأنه كان يرى الثور ولم يكن يرى الخروف»[4].

(3) *Rhétorique à Herennius*, liv. i, § 12. Cicéron, De inventione; liv. i, § 30/Quintilien, vol. ii, liv. iv, chap. ii, cf. notamment §57.

(4) Meng-tseu, *Premier livre*, § 7 (Pauthier, Confucius et Mencius, pp. 230 et suiv.). لخصه باريتو Pareto, *Traité de sociologie*, i, (§1135) وهو بصدد تحليل الشفقة باعتبارها زائدة.

إن الحضور يؤثر بطريقة مباشرة في حساسيتنا. هو معطى سيكولوجي يؤثر، كما يبين ذلك بياجِي، انطلاقاً من مستوى الإدراك: فخلال مواجهة عنصرين ـ مثال ذلك نموذج ثابت والأحجام المتغيرة التي يقارن بها ـ يرفع من شأن ذلك الذي يشدد عليه البصر، ما يشاهد بشكل جيد أو ما يشاهد باستمرار[5]. وهكذا فإن ما يحضر في الذاكرة يكتسي الأهمية التي ينبغي للمارسة الحِجَاجية والنظرية أن تأخذه بالحسبان. وفي الحقيقة، فلا يكفي وجود الشيء لكي يحظى بإحساس الحضور. إن هذا يصح حتى بالنسبة إلى المجادلات العالمة؛ يشهد على هذا الدور الذي لعبه، في الخصومة الجاسيندية [نسبة إلى بيَير جَايسيندِي الفيلسوف الذي عاش في القرن السادس عشر]، كتابٌ حيث بين جَان لُونُوي تغيرات موقف الكنيسة إزاء أرسطو. في هذا الصدد يبدي المُلاحظة الآتية:

«صحيح أن لا أحد يجهل أن الكنيسة هي أسبق بكثير من أرسطية القرن الثالث عشر. هذا يعرفه كل الفاعلين، إلا أنّه لا أحد يفكر في ذلك»[6].

وكذلك فإن أحد اهتمامات الخطيب هو أن يجعل، بواسطة سحر لفظه، ما هو غائب عملياً، حاضراً يكونِه هاماً في حِجَاجه، أو أن يثَمِّنَ بعض العناصر، بجعلها أشد حضوراً، والتي هي عملياً في متناول الوعي.

وحسب بَاكُون، فإن دور الخطابة باعتبارها تقنية تسمح بـ «تطبيق العقل على الخيال لأجل الدفع جيداً الإرادة» مرتبط أساساً بآثار الحضور.

> «إن الإحساس لا يعتبِر إلا الحاضر؛ أما العقل فيعتبر المستقبل وتعاقب الأزمان. وبسبب هذا، فلكون الحاضر يملأ أكثر الخيال، فإن العقل هو عموماً مهزوم؛ إلا أنه بمجرد أن جعلت قوة الفصاحة والإقناع الأشياء البعيدة والمستقبلة تبدو وكأنها حاضرةٌ، فحينئذ يتغلب العقل على تمرد الخيال»[7].

(5) Piaget, *Introduction à l'épistemologie génétique*, vol. i, pp. 174-175.

(6) R. Lenoble, Histoire et physique, *Rev. D'Histoire des sciences et leurs applications*, 1953, p. 125.

(7) Bacon, *Of the advancement of learning*, 2me livre, p. 157.

عبر بَاكُون في اللغة الفلسفية لزمنه عن فكرة قريبة من فكرتنا: إن الحضور، الظاهرة السيكولوجية في البدء، يتحول إلى عنصرٍ جوهري في الحِجَاج.

إن بعض معلمي الخطابة، المشايعين للآثار السهلة، ينصحون باللجوء، لأجل إثارة انفعال المستمع، إلى الأشياء المادية من قبيل العباءة الدامية لقيصر التي كان يلوح بها أَنطوَان أمام الرومانيين، ومن هذا إحضار الأطفال أمام القضاة لأجل استدرار شفقتهم. إن الشيء المادي ينبغي له أن يؤدي إلى استمالة حيث يعجز الوصف وحده عن إحداثها؛ إنه مساعد ثمين، شريطة أن يكشف الحِجَاج عن ملامحه المفيدة. وفي الحقيقة فإن الواقع يمكن أن ينطوي على خصائص غير مسعفة بحيث يكون مضراً تقديمها إلى المشاهد؛ ومن جهةٍ أخرى فإن الشيء الملموس قد يصرف انتباه السامع في اتجاه يبعده عما يهم الخطيب. لا ينبغي الخلط إذن بين الحضور، والجهود المبذولة في سبيل تنمية إحساس الحضور، مع الوفاء للواقع.

ومن جهة أخرى، لا ينبغي لنا أيضاً، كما قد يحدث ونحن ننساق نحو العقلنة المفرطة للفكر، أن نختزل الحضور في اليقين ومعالجة الأحداث الأبعد عن الحاضر كما لو أنها قليلة الأهمية، لأنها أقل احتماليةً. إن هذا يعتبر الحل الوحيد الذي سمح، حسب لِوِيس، بجعل القرب والابتعاد، اللذين اقترحهما بِنتام باعتبارهما بعداً من أبعاد اللذة، متوافقين مع الحساب النفعي[8]. ومهما بدا شاذّاً في نسقه هذا البعد الإضافي الذي أدرجه فيه بِنتَام، فإنه، بالنسبة إلينا نحن الذين نؤوله في علاقته بالحضور، مبررٌ تماماً، لأنه متوافقٌ مع النوازع النفسية الأكيدة.

يعود وَاتلِي في تذييل كتابه **الخطابة Rhétorique** إلى تناول مُلاحظة طويلة لِكامبل متعلقة بشروط الزمن والمكان والترابط والفائدة الشخصية التي بفضلها نتأثر بحدثٍ ما: هذه الشروط هي أيضاً التي تحدد الحضور. الحضور ليس إذن مرتبطاً فقط بالقرب في الزمن، ولو أن هذا القرب يشكل فيه عنصراً أساسياً. ولنلاحظ من جهةٍ أخرى أن الجهد لجعل أمر ما حاضراً في الوعي يمكن أن يتعلق ليس فقط بشيءٍ واقعيٍّ، ولكن يمكنه أن يتعلق بحكمٍ أو بأي عرضٍ

(8) C. I. Lewis, *An analysis of Knowledge and Valuation*, p. 493.

حِجَاجيٍّ. هذا الجهد يهدف، في حدود الإمكان، إلى جعل الأمر يحتل، بهذا الحضور، كل مجال الوعي وعزله، إذا جاز القول، عن المجموع الذهني للسامع. وهذا أمر أساسيٌّ. فإذا أمكن التأكيد أن قياساً ما جيد الصياغة، ومقبولاً عند السامع، لا يحدد بالضرورة فعل هذا الأخير وفق الاستنتاجات، فذلك لأن المقدمات المعزولة خلال البرهنة، قد أمكنها أن تصطدم بعوائق، بمجرد دخولها في المدار الذهني لذلك المطلوب إقناعه[9].

إن أهمية الحضور في الحِجَاج ليست موسومةً بشكلٍ موجبٍ وحسبُ: إن الحذف المقصود للحضور يمثل ظاهرةً ملحوظةً أيضاً ويستحق دراسة مفصَّلةً. ولنقدم مُلاحظةً تبدو لنا أساسيةً، متعلقة بالطابع غير الواقعيِّ لكلِّ ما لا يمثل جزءاً من فعلنا، ولا يُقرَنُ باقتناعاتنا لقد لاحظ استيفن اسبَندر بحق بهذا الصدد:

«تكاد كل الكائنات الإنسانية يكون لها تمكنٌ متقطع من الواقع. إن عدداً قليلاً من الأشياء فقط التي تمثل عينة من اهتماماتها الخاصة هي بالنسبة إليها واقعية: في حين أن الأشياء الأخرى التي هي في الحقيقة واقعية أيضاً تبدو لها بوصفها مجردات... إن أصدقاءكم، نظراً لأنهم مناصروكم، هم كائنات إنسانية حقيقية... أما خصومكم فهم مجرد كائنات مزعجة، قليلة العقل، دعاوى جوفاء ذات حيوات هي مجرد أحكام باطلة يُرغَب في محوها بطلقة رصاص...»[10].

وبتطبيقه هذا التصور على ردود الفعل التي أحس بها خلال الحرب الأهلية الإسبانية، أمام قساوة الفرنكَاوِيِّين وأنصار الجمهورية، فقد أضاف:

«ففي الحالة الأولى، كنت أرى الجثث، وفي الحالة الثانية لم أكن أرى إلا الكلمات».

وفي نفس الكتاب، وبصدد الإعدامات التي تطلبتها القضية العادلة، يلاحظ كُوستلِير، في لحظة معينة:

(9) ينظر المبحث 6 «الإقناع والاقتناع».

(10) ينظر الكتاب الجماعي الذي نشره ر. كرُوسمَانْ، the God that failed, pp. 253-254.

«والآن أصبح هذان الشخصان بالنسبة إلي أشد واقعيةً من القضية التي سيُضحَّى بهما باسمها»[11].

إن الشخص الذي يُتَأَهَّبُ للتضحية به باسم النظام هو غير واقعي، ليس فقط من الناحية القانونية، لأنه قد فقد الوضع الأونطولوجي، ولكن من ناحية الواقع، لأنه قد فقد الحضور. الصدام يحدث، إما بالشك النظري، وإما، كما هو الأمر في حالةٍ ملموسةٍ، أن حضور الرجل الذي نقدم على التضحية به، لا يعود ممكناً نفيه من الوعي.

إن مفهوم الحضور، الذي نستخدمه الآن والذي نعتقد أنه مهمٌّ جداً بالنسبة إلى التقنية الحِجَاجية، ليس مفهوماً محكم الصياغة من الناحية الفلسفية. إن فلسفةً تجعل من الحضور حجر الزاوية لتكوينها، مثل فلسفة بُوبِر أو سَارتر قد يربطها ذلك بالأنطُولُوجيا أو الأنترُوبُولوجيا. ذلك ليس قصدنا. إن غرضنا هو المظهر التقني لهذا المفهوم الذي يخلُصُ إلى استنتاج لا يمكن تفاديه بأن كل حجَاجٍ هو انتقائي، إذ إنه ينتقي العناصر وشكل جعلها حاضرة. من هنا يتعرض بالضرورة لمأخذ الجزئية والتحيز. وهذا المأخذ تنبغي مراعاته، حينما يتعلق الأمر بحِجَاج يقصد منه إلى الاقتناع، أي حِجَاج صالح للمستمع الكوني. إن حجَاجاً متحيزاً مهيأً لغاية مدروسة ولفائدة حزبٍ نفضله بالمصلحة أو بالوظيفة، ينبغي له أن يُتَمَّمَ بحِجاج الخصم، بغاية توفير حالة من التوازن في تقدير العناصر المعروفة. إن القاضي لا ينطق بالحكم إلا بعد الاستماع إلى الطرفين. إلا أن الانتقال من هذه الضرورة إلى التأكيد بأنه من الضروري تقديم كل عناصر المعلومات، بإعطاء كل واحد المكانة التي تناسبه، يعادل الافتراض، من جهة بأنه يوجد معيارٌ يسمح بتحديد العناصر الدالة، ومن جهةٍ أخرى بأن الكلية المحددة بهذه الكيفية يمكن أن تكون مستنفدة. إننا نعتقد أن هذا يمثل وهماً وأن الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي لا يمكن أن يحصل إلا بتوسيعات متعاقبة، وهي التوسيعات التي لا يمكن لأي واحد منها أن يُعتبر نهائياً. إن ذلك الذي يقوم بتوسيعٍ جديدٍ سيُبرزُ كون العروض السابقة قد اعتمدت انتقاء

(11) نفسه، ص80.

المعطيات، وبدون شكٍّ سيخلص بسهولة إلى تِبيانِ ذلك. ولنضف أنّه في العلوم الإنسانية، كما في العلوم الطبيعية، ليس هذا الاختيار انتقاءً وحسبُ، بل إنه بناءٌ وتأويلٌ»[12].

يفترض كل حِجَاج إذن اختياراً لا يكمن فقط في انتقاء العناصر التي تُستخدَم، ولكنه يكمن أيضاً في تقنية تقديمها. إن مسائل الشكل تختلط بمسائل المحتوى لتحقيق الحضور. واستجابة لضرورات العرض هنا، سنعالجها بالتتابع[13].

30. تأويل المعطيات

إن استعمال المعطيات بغاية الحِجَاج لا يمكن حدوثه بدون صياغة مفهومية تكسبها معنى وتجعلها دالةً لمتابعة الخطاب. إن مظاهر هذه الصياغة ـ الوضع في شكل ـ هي ما يوفر أحد الوسائط التي بها يمكن الإمساك بما يميز حِجَاجاً عن برهنةٍ.

تتطلب كل برهنةٍ أحادية العناصر التي تقوم عليها. يفترض في هذه الأخيرة أنها مفهومة من الجميع بنفس الطريقة، بفضل وسائل المعرفة التي يفترض أنها متذايتة intersubjectives، وإذا لم يكن الأمر كذلك، يُقلَّصُ بشكل اصطناعيٍّ موضوع الاستدلال إلى العناصر التي يعتقد أنها وحدها البريئة من الغموض. ذلك إما بأن يقدم المعطى بشكلٍ مباشرٍ باعتباره واضحاً ودالاً في تصورٍ عقلانيٍّ للاستنباط، وإما بأن تكون الأهمية منسُوبَةً إلى صور الدلائل التي يفترض أنها مدركة من الجميع بنفس الطريقة، دون أن يكون تداول هذه مؤدِّياً إلى اللَّبس؛ هذا هو تصور الصوريين المحدثين. وفي كل الأحوال، فإن التأويل لا يطرح أية مشكلة، أو على الأقل فإن المشكلات التي يطرحها يتم إبطالها في النظرية. لا تحدث الأمور بنفس الطريقة في الحِجَاج.

---

(12) Cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 115.

(13) ينظر المبحث 37 «المشاكل التقنية لتقديم المعطيات»؛ والمبحث 42 «محسنات الاختيار والحضور والتشارك».

إن دراسة الحِجَاج ترغمنا في الحقيقة على مراعاة ليس فقط انتقاء المعطيات، ولكن أن نراعي أيضاً الطريقة التي نؤولها بها، والدلالة التي نختار نسبتها إليها. ففي حدود ما يشكل التأويل اختياراً، واعياً أو غير واعٍ، بين عديد من أنماط الدلالة، يمكن تمييزه عن المعطيات التي تؤول، وتعارضه مع هذه. إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أننا نُناصِرُ مِيتافزِيقًا قد تفرِّقُ المعطيات المباشرة وغير القابلة للاختزال، عن المنشآت النظرية المبنية انطلاقاً منها. فإذا كنا نريد تبنِّي موقف ميتافيزيقي، فإننا قد نكون بالأحرى ميَّالين إلى التسليم بوجود رابط لا يقبل الانفكاك بين النظرية والتجربة، كما يعبر عن ذلك مبدأ الثنائية لـ ف. غُونزِيت[14]. إلا أن تطلعاتنا تظل، في اللحظة الراهنة، محدودة أكثر. إننا نريد فقط الإلحاح على كون المعطيات، في الممارسة الحِجَاجية، تشكل العناصرَ التي يبدو أن هناك بصددها اتفاقاً، مؤقتاً على الأقل أو تعاقدياً، صريحاً وخارج دائرة النقاش. تُعارَضُ هذه المعطيات بشكلٍ واعٍ بتأويلها، حينما يبدو هذا انتقاءاً بين عدة دلالات لا يبدو أنها متآلفة، إذا جازَ القول، مع ما تؤوله. وبالضبط فحينما تدفعنا تأويلاتٌ متنافرة إلى التردد بصدد طريقة تصور المعطى يطرح مشكل التأويل بقوة؛ إنه ينتقل إلى الخلفية لحظة ظهور أن واحداً من التأويلات هو الأكثر ملاءمةً، ذلك هو وحده الحاضرُ في الوعي.

إن المشكلة التي تشغلنا ستَظهر فقط بكامل اتساعها للذي ينتبه إلى أن التأويل لا يكمن فقط في الاختيار، على مستوى محدد بدقة، بين التأويلات التي تبدو متنافرة ـ حينما نتساءل، على سبيل المثال، عما إذا كان القطار الذي نوجد فيه هو الذي يتحرك أم أنه القطار المجاور ـ ولكنها تظهر أيضاً في اختيار المستوى الذي ينصب عليه جهد التأويل. إن نفس العملية يمكن وصفها، في الحقيقة، باعتبارها تثبيت لولب، أو تجميع عربة، أو كسب لقمة العيش، أو تشجيع سيولة التصدير[15]. ومن جهة أخرى فإن فعلاً يمكن أن ينظر إليه في ذاته، محدوداً ما أمكن ذلك، معتبراً من جانبه الأشد عرضيةً، ومعزولاً عن المقام. إلا أنه بالإمكان تأويله باعتباره رمزاً، أو وسيلةً، أو سالفاً، باعتباره حلقةً ضمن

(14) تُنظرُ تقارير اللقاءات الثلاثة في زيوريخ حول مبدإ الثنائية، Dialecti a, 22-25.

(15) Cf. E. Gellner, Maxims; Mind, July 1951, p. 339.

وجهةٍ ما. هذه التأويلات المختلفة، ولو أنها تقدم الظاهرة على هذا المستوى من التجريد أو ذاك، أو أنها تربطها بمجموع مقام ما ـ ولنلاحظ بهذا الصدد أن التأويل يمكنه ألا يكون مجرد انتقاء، وإنما خلقٌ، وإبداع الدلالة ـ لا تكون دائماً متنافرة، إلا أن تسليط الضوء على أحدها، والحيز الذي يحتله في واجهة الوعي، يبعد، في الغالب، التأويلات الأخرى نحو الظِّلِّ. إن الأساسي بالنسبة إلى عدد كبير من الحِجَاجات ينشأ عن هذه التأويلات غير المحدودة وعن الصراع لأجل فرض بعضها وإبعاد أخرى.

إن التعقيد اللانهائي للتأويلات وحركيتها وتفاعلها، تفسر بما يكفي استحالة اختزال كل الأقوال في عبارات تكون احتماليتها العددية قابلة للحد. وحتى إذا كان يسمح ازدياد معارفنا بتدقيق الاحتمالات، فإن ذلك لا يكون ممكناً إلا إذا بقينا داخل حدود تأويل محدَّدٍ. ومن وجهة نظر اصطلاحية فلا شيء يعارض ذلك، إلا أن لا شيء أيضاً يمنع وضع تأويل جديد في الصدارة أو الإيعاز به بطريقة ضمنية: إن إمكانيات التأويل تبدو مستحيلة النضوب.

وفي بعض الأحيان، فإن مجهود أولئك الذين يُحاجُّون لا يقصد إلى فرض تأويلٍ محدد بقدر ما يسعى إلى الكشف عن التباس المقام والطرق المختلفة لفهمه. إن تفضيل تأويل بعينه، أو الاعتقاد بوجود تأويل وحيد صحيح، يمكن أن يكون تعبيراً عن نسقٍ خاصٍّ من المعتقدات، بل وحتى عن رؤية للعالم. وفي الحقيقة، فبالإمكان افتراض أحادية التأويل، ليس في حالة محددةٍ وحسب، ولكن أيضاً كقاعدة عامة. وبالنسبة إلى بَاسكَال، فإن ما يمنعنا من التعرف على الحقائق، إنما هو إرادتنا الفاسدة(16): لا نتصور انطلاقاً من هذا المنظور تبريراً عقلياً ممكناً لتعددية التأويلات. لقد وصف القدماء بـ **اللون** التأويلات المفيدة لطرفٍ ما: لقد كان لهذا المصطلح معنى قدحيٌّ في نظرهم، يعود ذلك إلى التسليم بأن هناك حقيقة وقائع، معروفة عند المحامي وأن لونها هو تغيير لها(17).

إن التأويل عند القدماء، سواءٌ أكانوا فلاسفةً أم رجال قانون أم لاهوتيين،

(16) Pascal, Bibl. de la pléiade, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, section ii, p. 378.

(17) Quintlien, vol. ii, liv. iv, chap. ii, § 88.

يتعلق عادة بالنصوص: إن علماء النفس المحدثين هم الذين ألحوا على إطلاقية التأويل، الذي لا يغيب حتى على مستوى الإدراك[18]. ولأجل تبديد الالتباسات التي لم تكف عن إثارتها هذه الاستعمالات المتعددة، فإننا نقترح تمييزاً ـ يبدو أساسياً، في نظرية الحِجاج ـ بين تأويل **الدلائل** وبين تأويل **العلامات**. إننا نقصد **بالدلائل** كل الظواهر القابلة لاستدعاء ظاهرة أخرى، في حدود ما تكون مستعملة في فعلٍ تواصليٍّ بغاية هذا التداعي. فأن تكون لغوية أم لا، فإن المهم بالنسبة إلينا هو نية التواصل التي تَسِمُهمَا. أما العلامة فهي على العكس من ذلك تسمح باستدعاء ظاهرة أخرى، بكيفية، موضوعية إذا جاز القول، مستقلة عن أية قصدية. إن نفس الفعل، إغلاق نافذةٍ مثلاً يمكنه بحسب الحالات أن يكون دليلاً مناسباً أو علامة على أن شخصاً يحس بالبرد. إن الأمر: «أخرج!» يمكنه أن يؤول في نفس الآن ليس باعتباره دعوةً للخروج موجهة إلى شخصٍ ما، ولكن يمكن تأويله أيضاً باعتباره علامة على غضب من يتلفظ بها. إن تمييزنا، الذي يمكن أن يقترب من تمييز يَاسبِيرز بين التعبير والعرَض[19] يختلف عنه مع ذلك في كونه تقنياً خالصاً. وفي الحقيقة فإن التأويل باعتباره دالاً أو علامةً يطرح مشاكل مختلفة، على الرغم من أن هذين النوعين من التأويل هما أحياناً متشابكان تشابكاً لا انفكاك بينهما.

31. تأويل الخطاب ومشاكله

لقد كشفت تحاليلنا، بشكل واضح، عن غموض المعطى الحِجَاجي الذي ينبغي تأويله، وعن تعددية المظاهر، المتفاعلة بشكلٍ مستمرٍّ، التي تجعل المعطى منصاعاً للتأويل. إن الدراسات الحالية حول اللغة باعتبارها أداة تواصلٍ تهيمن فيها المشكلات التي يطرحها التأويل. لم يسبق أن أصيب المرء بمثل هذه الدهشة، كما في زمننا المعاصر من أن فرداً يمكن أن يرسل إلى الآخرين شيئاً قد يكون له عند السامع دلالة متوقعةٌ. لم يعد يعتبر سوء الفهم وخطأ التأويل عَرضاً يمكن تجنبه، وإنما يعتبر الشرط نفسه لوجود للغة. لم يعد الباحثون يميزون فقط

(18) Cf. Claparède, La genèse de l'hypothèse; Merlo-Ponty, Phénoménologie de la perception.

(19) K. Yaspers, *Psychopatologie générale*, chap. III.

الحرفية lettre والعقلية esprit لأجل المقابلة بينهما، ولأجل دعم الحق في التأويل بطريقة مغايرة لما تسمح به الحرفية: لقد كان يُرى في الحرفية نفسها سرابٌ يتلاشى بطريقةٍ ما بين التأويلات الممكنة. من هنا فنحن اليوم شهود على جهدٍ لأجل العثور على القواعد التي تسمح بحصر إمكانيات التأويل البالغة الاتساع والتي هي من الناحية النظرية مقبولة.

لم يشتغل أحد في هذا المجال بنفس الشغف الذي اشتغل به إ. أ. يتشَاردز. فالبلاغة، في نظره، ليست بالأساس، كما هي بالنسبة إلينا، مرتبطةً بالحِجَاج؛ إنها في رأيه، كما بالنسبة إلى جَان بُولَان، دراسة العبارة، وبتخصيص أشد، دراسة التأويل اللغوي: ينبغي للبلاغة في رأيه أن تكون دراسة سوء الفهم والطرق التي يمكنها أن تجنبنا ذلك[20].

عد تحرير الفكر مما دعي المعنى الأحادي للكلمات، يقترح رِيتشَاردز تقنيةً للتأويل. إنها تقوم على البحث عن معنى قريب من ذلك الذي يسنده الخطيب إلى كلماته لو تيسَّر له هو نفسه أن يتأمل خطابه[21]. إن السامع يقع على هذا المعنى وهو يبحث «عما يبعث فيه متعة»[22] وهذا معيارٌ قابلٌ للتطبيق لأن المؤلف والسامع يتقاسمان في نفس الآن التجارب وأنماط الاستجابة. التأويل الجيد لعبارةٍ ما قد يكون إذن ذلك الذي يمكن للمؤلف، مع العلم بالسياق، أن يصادق عليه.

إن السياق هو دائماً، كما يقول رِيتشَاردز، الذي يعين لكلمةٍ ما وظيفتها، وبالسياق وحده نستطيع الكشف عما تنجزه[23]. إلا أن هذا السياق ـ الذي لا يمكن أن يكون لفظياً خالصاً ـ ما هي عناصر المقام التي يشملها؟ حينما يصرخ الطفل «إن الذئب قادم!» للمرة العاشرة، ولا يسترعي الانتباه رغم الخطر الواقع الذي يهدده، هذه المرة، فلأن تأويل صرخاته قد تم تحديدها بكلية المقام، ومنها النداءات السابقة التي تؤلف هي أيضاً جزءاً منه. إن الفتى لا يرغب في هذا

(20) *The philosophy of rhetoric*, p. 3.

(21) I. A. Richards, *Principles of literary criticism*, p. 238.

(22) Id. *Interpretation in teaching*, p. 68.

(23) Ibid, pp. viii, 48, 62. Richards and Gibson, *Learning basic English*, p. 88.

التمديد للسياق. وفي حالات أخرى، فعلى العكس من ذلك، نجد المؤلف نفسه، حريصاً على أن تدرج في المقام بعض العناصر. إن مؤلفاً مسرحياً يقدم كإطار لحواره مقصورة البواب، في حين أن آخر يجعل العالم الطبيعي وفوق الطبيعي كله إطاراً لحواره(24).

ينبغي لكل مؤلف أن يراعي الإرادة الحسنة للمؤول(25)؛ الذي سيكون مع ذلك أكثر تهيؤاً لبذل الجهد حينما يكون النص أشدَّ ذُيُوعاً. ولكن ألا نتعرض لهذا السبب لمخاطر أن نفرض على المؤلف تأويلاً خاضعاً للاعتقادات الخاصةِ للقارئ. فحينما يؤوِّل المتدين فقرة من البِيبليَا، يفترض أنه ليس منسجماً وحسب، بل الأكثر من ذلك يعتبره صادقاً. وكما يشير إلى ذلك بَاسكَال:

> «فحينما تكون كلمة الرب التي هي صادقة، خاطئةً حرفياً، فإنها صادقة عقلياً [. . .]»(26).

إلا أن ذلك الذي حسم الاختيار بعدم إنكار أي شيءٍ مما يوجد في **الكتابات [المقدسة]** لا يستطيع أن يؤوِّلها إلا في علاقتها بالحقائق التي يؤمن بها مسبقاً. وعلى الرغم من ذلك، وبأقدار أقل، فما أن يتمتع المؤلف بتقدير معين، فإن النية الطيبة في تأويل النص ليست مستقلةً عما يقبله المؤوِّل، إذ ينبغي له أن يُراعيَ ما يضيفه المؤلف إلى اعتقاداته الخاصة. إلا أن الدعاوى المسلَّمَ بها يمكن أن تتغير بحسب المؤولين. ومن هنا فإن كل قاعدةٍ تُدعى القاعدة الداخلية للتأويل، من قبيل التماسك، تضعَّف بالضرورة بمعايير صادرة عن المؤوِّل. إن إبعاد التأويلات غير المتماسكة هو، بشكل مسبقٍ، مطلوبٌ؛ إلا أن هذه العناية لا تزودنا بقاعدةٍ للتصرف كافية لهدايتنا في كل حالة، نحو التأويل الذي قد يكون أفضل من الناحية الموضوعية.

فإذا كان ينبغي لتأويل نصٍّ ما أن يترجم مجموع نوايا مؤلفه، وجب أن

(24) Cf Keneth Burke, *A grammar of motives*, p. 77.

(25) I. A. Richards, A Symposium on emotive meaning, *The philosophical Revew*, 1948, p. 145.

(26) Pascal, Bibl. de la Pléiade, Pensées, 555 (31), 1003 (687 éd. Brunschvicig).

نراعي كونَ هذا النص ينطوي في الغالب على حِجَاجٍ ضمنيٍّ، يشكل أساسه. فعلى سبيل المثال حينما يُنطِقُ إِيزُوقراط ابن أَلسِيبيَاد بالقَول:

«الجميع يعرف في الواقع أن نفس الرجال قد تسبَّبُوا في تدمير الدّيموقراطية ونفي أبي»[(27)].

فإننا نكون بصدد وقائع قابلة للإثبات، إلا أن هذه الكلمات تعني: أن إبعاد أبي قد شكّلَ فعلاً سياسياً مداناً تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى تدمير الديموقراطية. يكمن كل معنى الجملة في الحِجَاج الضِّمني الذي ينبغي أن يقود إلى هذا الاستنتاج الأخير. ففي حين يبدو القول وكأنه لا يعني إلا الوقائع، فإن ما يوعز إليه هو تقويم. والحال أن التمييز بين ما هو مقُولٌ وما هو مجرد بناءٍ ملحقٍ وقابلٍ للأخذ والردِّ تابعٌ لاتفاق أو عدم اتفاقٍ متعلقٍ بالتأويل: فكما أن اختيار الخطيب لتأويل معينٍ للوقائع لا يتميز إلا حينما يظهر تأويلٌ آخرُ باعتباره ممكناً، فكذلك تأويل النصِّ يأتي لكي يُحمَل على هذا الأخير باعتباره عنصراً مختلفاً حينما تكون هناك دواعٍ لتمييزه.

وبالإضافة إلى الحالات التي لا يمكن أن تستبعد بشكل مسبقٍ، حيث يلتمس غموضَ نصٍّ ما يكون مطلوباً وحيث يكون كل جهدٍ لجعله أحاديَّ المعنى صادراً عن سوء فهم، فمن النادر، في لغةٍ غير مبنية بناءً صورياً، أن يبدو النص في عيون الجميع، بكل وضوح. ففي أغلب الحالات حيث انطباع الوضوح، المرتبط بالأحادية، يصدر عن الجهل أو عن انعدام الخيال. لقد لاحظ لُوك بحقٍّ هذا الأمر حينما كتب:

«هناك أكثر من رجل واحدٍ، وخلال قراءته الأولى قد أحس بالرضا عن أنه فهم فقرةً من **الكتابات المقدسة** أو بنداً من القانون المدني، إلا أن الحيرة تغمرهم بالكامل بشأن المعنى، بعد استشارة الشُّراح الذين تُفاقِم توضيحاتُهم شكوكه أو تثيرها وتجعل الغموض يكتسح معنى النص المطروح»[(28)].

(27) Isocrate, *Discours*, t. i: *Sur l'attelage*, § 4.

(28) Locke, *An Essay concerning human understanding*, liv. Iii, chap. Ix, § 9, p. 389.

إن وضوح نصٍّ ما مشروطٌ بإمكانيات التأويل التي يتيحها. إلا أنه لأجل أن يكون الانتباه مدعواً بوجود تأويلاتٍ غير متعادلةٍ، ينبغي أن تكون النتائج الناشئة عن أحدها مختلفةً، بمعنى ما، عن تلك الناشئة عن آخر؛ والحال أنه لا يمكن إلا في سياقٍ خاصٍّ حصول إدراك التباين. إن وضوح نصٍّ ما أو مفهوم، لا يمكن إذن أبداً أن يكون مؤمَّناً بشكلٍ مطلقٍ إلا بشكل تعاقديٍّ، بتقييد إراديٍّ للسياق حيث يتمُّ التأويلُ. إن ضرورة التأويلِ تَمثُلُ أمامنا باعتبارها قاعدةً، في حين أنّ إبطال أي تأويلٍ يشكِّلُ وضعاً استثنائياً ومصنوعاً.

32. اختيار الصفات

إن إعداد المعطيات بغرض الحِجَاج لا يقوم على تأويلها وحسب، وعلى الدلالة التي تسند إليها، ولكنه يقوم أيضاً على تقديم بعض مظاهر هذه المعطيات، اعتماداً على الاتفاقات الضمنية في اللغة التي تستخدم.

يتجلى هذا الانتقاء بطريقةٍ أوضح في استعمال **النعت**. يتولد هذا عن انتقاء ملحوظ لصفة توضع في الواجهة وينبغي لها أن تُتَمِّمَ معرفتنا للشيء. هذا النعت مستعملٌ بدون تبرير، لأنه ينظر إليه بوصفه تعبيراً عن وقائع لا يرقى إليها الاعتراض؛ إن اختيار هذه الوقائع هو وَحدَهُ سيبدو تعبيراً عن تحيزٍ ما. من المقبول تسمية الثورة الفرنسية «هذه الثورة الدموية»، إلا أن هذه ليست هي الطريقة الوحيدة لوصفها بل إن هناك نعوتاً أخرى يمكن، بشكل سليم، أن تختص بالاختيار. إن الدور الحِجاجي للنعوت هو الأبرز للعيان حينما تكون هناك صفتان متناظرتان وبقيمة متعارضة: إن وصف أُرِيست «قاتل أمه» أو «الآخذ بثأر أبيه»، والقول عن فرس «بنت جحش» أو «بنت جوادٍ ذي حوافر سريعة»[29]، فإن هذا انتقاء واضحٌ لزاوية نظر تُدرك خاصيته التحيزية إذ تدرك فوراً إمكانية تصحيحها. إلا أن النعوت لا تُعرض أمامنا كلها بوصفها اختياراً بين زاويتين للنظر اللتين تقتضيان إتمام إحداهما بالأخرى، إن جاز القول: فالغالب أن مظاهر واقعةٍ ما تقع على مستويات مختلفة، وأن رؤيةً أكمَلَ للواقع لا تكمن إلا في التعديد المُتدرِّج للمظاهر التي يراد لفت النظر إليها.

(29) Aristote, *Rhétorique*, liv. iii, chap. 2, § 14, 1405 b.

فإذا أمكن بسهولةٍ، على إثرِ اختيار نعتٍ، رصدُ المظهر المتحيز للتقديم، فليس الأمر كذلك حينما يتعلق الأمر بمجرد إدراجِ كائنٍ في صنفٍ، وإدراج تعيينه بهذا التخصيص نفسه[30]. فحينما نصف شخصاً ما بكلمة «قاتل»، فإن الاختيار لا يبدو بذلك الوضوح الذي نلاحظه في عبارة «أورِيست القاتل»، إذ إن الاختيار يبدو أنه يختلط باستعمال المفاهيم نفسها[31]. وفي الواقع فإن التصنيفات القائمة والمستعملة في التخصيصات عديدةٌ، ولا يمكن التخصيص بدون الاختيار، في نفس الوقت، التصنيفَ الذي نخصة بالأسبقية. هذا الاختيار نادراً ما يكون بريئاً من النيَّة الحِجَاجية. وفي الواقع فإن الأصناف ليست موسومةً بالخصائص المشتركة بين عناصرها وحسب، ولكنها موسومة أيضاً، وفي بعض الأحيان على وجه الخصوص، بالموقف المتخذ إزاءها، وبطريقة الحكم عليها ومعالجتها. إن مختلف التشريعات تنظم هذه العلاقة: التصريح بأن شخصاً ما قد اقترف سرقة ما، يعني تحديد العقاب الذي ينبغي أن ينزل به. والقول عن شخص: إنه يعاني من مرضٍ معينٍ، فهذا حكم سابقٌ، جزئي على الأقل، بالعلاج الذي ينبغي أن يتحمله.

وهكذا فإن كل فكر مفهوميٍّ يندرج في أطرٍ تامةِ الصياغة[32]، وهي أطرٌ ينبغي استعمالها وتهيئتها بشكل أفضل ما أمكن ذلك لسدِّ حاجات التأثير في الآخرين.

---

(30) Cf. Ch. Perelman et Olbrecht-tyteca, les notions et l'argumentation, vol. Semantica, *Archivio di Filosofia*, 1955.

(31) هذه الاعتبارات المتعلقة بالنعت وبإدراج كائن ما في صنف تنطبق أيضاً، مع مراعاة خصوصيات فردية mutatis mutandis، على الأحوال والأفعال، اللذينِ يسمحان هما معاً باختيار بعض المظاهر من المعطيات لوضعها في الضوء. إن الاختيار المعبر عنه بالحال سيكون ملحوظاً أكثر من ذلك المعبر عنه بالفعل، فبدلاً من «avancer péniblement» سيُستعمل في الغالب بكثير من الفعالية الأفعال «ramper» و«se faufiler» (ينظر، Richard weaver, The Ethics of Rhetoric, p. 135) ومع ذلك فإن الفعالية أشد مع الاستعارت النائمة (ينظر الفقرة 88: التعابير ذات المعاني الاستعارية أو الاستعارات النائمة).

(32) Cf. Benjamin Lee Whorf, The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language, dans *Meaning and Maturity*, edited by S. I. Hayakawa; p. 225.

إن الحِجَاج الملموس لا يقتضي وجود التصنيفات وحسب، بل إن تلك التصنيفات تسمح أحياناً بالحط من قيمة ما لا يندرج فيها ويبدو لهذا السبب معيباً. إن الماركسيِّين يصنفون كل الفلسفات إلى المادية والمثالية؛ ومن هنا، فإن الميتافيزيقيين الذين لا ينضوون في هذه الفئة أو تلك سيكونون موضوع اتهام بافتقارهم إلى الشجاعة[33].

يمكن هدم هذه التصنيفات أو تعديلها أو تطويعها، إلا أن الحاصل في أغلب الحالات هو الاكتفاء بمعارضتها بتصنيفات أخرى، يحكم عليها بأنها أهمُّ أو أفيَد أو أغنى. فبدلاً من تقسيم الأفراد إلى فقراء وأغنياء، يكفي أن نوثر على ذلك التعارض بين السود والبيض، لكي يحس الفقير الأبيض باكتساب القيمة. «وبنفس الطريقة حسب عبارة سِيمُون دُو بُوفوَار، فإن أحطَّ الرجال من الذكور يعتقد أنه نصف إله إزاء النساء»[34]: إن تصنيفاً سائداً مخصوصاً بالاهتمام يترك في الظّل التصنيفات الأخرى والنتائج التي قد تترتب عنها. وهكذا تقول مرة أخرى سِيمُون دُوبُوفَوارة «إن اعتقاداً مخلصاً يساعد كثيراً الشابة لتفادي عقدة النقص: إنها ليست لا ذكراً ولا أنثى، إنما مخلوق الرب»[35].

سيستعمل سان توُماس مقوماً شبيهاً بهذا للإيعاز بسموّ المعرفة المتعلقة بالنجاة على المعرفة المتعلقة بالظواهر الحسية: إنه يدعو الانسان، كما يقول جيلسُون إلى تفضيل الالتفات نحو مجال آخر ليس هو مجال الإنسان، ولكنه مجال ابناء الرب[36].

إن اسم العلم، وليس اسم الجنس والنعت فقط، يمكن أن يستعمل لإحداث هذا التغيير في زاوية النظر. مثال ذلك، فحينما سأل بِيت Pitt البرلمان، بعد هزيمة الجيش الإنجليزي في هولاندا: «عما إذا لم يكن امتيازاً عظيماً لأوروبا عامةً ألا تنضم هولاندا إلى فرنسا بدون مقاومة»[37] يغيِّرُ تقييم الأحداث

(33) H. Lefevre, *A la lumière du matérialisme dialectique, i, Logique formelle ; logique dialectique*, p. 25.

(34) S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. i, p. 25.

(35) *Ibid*, vol. II, p. 449.

(36) Gilson, *Le thomisme*, p. 523.

(37) W. Pitt, *Orations on the French war*, p. 90.

بعزو الهزيمة لا إلى مجموعة محصورة هي هولاندا، ولا إلى إنجلترا، التي قد لا يجرؤ على وضع المصالح وحدها موضع شكٍّ، ولكن يُعزى ذلك إلى مفهو يشمل الاثنتين معاً، ويوفر عزاءً للضحية، بجعل مصيرها متضامناً مع قارة حيثً الهزيمة هي أبعد من أن تكون منتهيةً.

تجسِّد التخصيصات أحياناً ملمحاً غير منتظرٍ بحيث نعتبر ذلك مجرد اختيار محسنٍ. المهم هو رؤية ما يجعل منها محسناً حجَاجياً[38]. إن الشكل التصنيفي هو ما يبعث أثراً أخاذاً. إليكم هذا المثال من بُوسوِيه:

> «هل يمكننا في هذه الحالات المؤسفة [للبؤس العام] أن نحلم بتزيين الجسد؛ ألا نرتجف من أن نحمل على ظهورنا البقاء والحياة وتركة الفقراء؟»[39].

إن المزينات موصوفة، بدون زيادة، ببقاء الفقير: إن الشكل التصنيفيَّ يعتبرُ مكسباً ما يصبو إليه بالضبط وعظ بُوسوِيه.

إن التخصيص، أي الإدراج في صنفٍ، يمكن التعبير عنه ليس باستعمال مفهومٍ سابق الصنع، ولكن بواسطة رابط المطابقة، من قبيل «و» و«أو» و«لا ولا». إننا سنتناول مثالين من كتاب لجِيد، حيث يبدأ بالتمرد ضد مقوم ما، لا يتردد في استعماله بعد ذلك ببضع صفحات.

«بل حتى إنني لا أريد أن أحدثكِ عنه [عن كتاب ستِيرنِر]، عزيزتي آنجِيل، إلا بمقومٍ جديرٍ **بالقوانين الفاسدة**، إن بعضهم لا يريدون الربط الآن بين مصير نِيتشه بمصير ستِيرنِر، والحكم على أحدهما إلى جوار الآخر لأجل شمل الاثنين بالإعجاب أو التزكية الأسهل... اسخطي بمجرد سماع القول: «ستِيرنِر ونِيتشَه» تماماً كما كان نيتشه يسخط بسماع القول: «جُوت وشِيلر»[40].

وفور ذلك يطبق جيد التقنية المبعدة:

(38) ينظر المبحث 41 «محسنات البلاغة والحِجَاج».

(39) Bossuet, *Sermons*, vol. ii: *Sur l'intégrité de la pénitence*, p. 616.

(40) Gide, *Prétéxtes*, p. 135.

«بالإمكان أن نحبَّ البيبليَا أو لا نفهمها بالإطلاق، أن نحب ألف ليلة وليلة أو لا نفهمها تماماً، ولكن رجاءً، سأوزِّع حشد المفكرين إلى صنفين بسبب شكلين غير متوافقين للذهن، أولئك الذين ينفعلون أمام هذين الكتابين؛ وأولئك الذين يظلون أمام هذين الكتابين منغلقين وسيظلون»[41].

لا وجود هنا لأداة العطف «و» صريحة، ولكن الأمر سواء؛ إن الكتابين مندرجان في نفس الصنف حيث الاستجابة إزاءهما متماثلة. هنا أيضاً نقع على المجانسة وتبعاً لذلك تَسَاوِي القيم. ففي حالة وفي أخرى لا وجود لحِجَاج لمصلحة هذه المساواة. إلا أنَ هناك تقديمَ الطرفين وكأن اندراجهما في نفس الصنف بديهي، ويشكل تكوينهما صنفاً لغرض مقصود ad hoc باجتماع الطرفين على صعيد المساواة. هذا المقوم التخصيصي بالربط يمكن تطبيقه على أي موضوع. إنه يكفي لإدراك ذلك معالجة الأشياء بنفس الكيفية. إن المؤلفين الساخرين، ومبدعي العوالم الطوباوية، ينجحون في الكثير في إحداث تأثيرٍ هزليٍّ بفضل المعالجة بنفس الطريقة لسلوكات محكومة بمواضعات اجتماعية وغير اجتماعية، وأخرى لا تخضع إطلاقاً لنفس تلك المواضعات.

إن مثل هذه المعالجة لا تخلُصُ بالضرورة إلى تشكيل أصنافٍ مبنِيّة تقنياً. ففي الغالب لا يسمح أيُّ مفهومٍ بتعيينها: إنه يكفي اقتران الأفراد بهذه الطريقة وتكوينهم لصنف لكي يؤثر بعضهم في بعضٍ في ذهن السامع، ومن هنا تكتسب هذه التقنية قيمةً حِجَاجيةً. ومع ذلك فليس من العبث أن الاندراج في صنفٍ يحصل أو لا يحصل باستعمال التخصيصات. إن المفهوم الذي نستعمله يلعب في الغالب دوراً أساسياً، ولا يحصل هذا إلا بفضل لمسة مدح أو قدح تلصق به. لقد سبق لنا أن رأينا أن الاستعمال المتحيز للتخصيصات من قبيل «طاغية» أو «قرصان» سبقت إدانتها من قبل بنتام تحت تسمية «المصادرة على المطلوب في كلمة واحدة»[42]. هذا الدور للمفاهيم يجرنا إلى دراسة الاختيار تحت مظهره الذي قد يكون الأعمق، أي المظهر الأكثر مراوغةً والأبعد عن احتمال تفاديه.

(41) Gide, *Ibid*, p. 175.

(42) ينظر المبحث 28: «حجاج الخدعة الشخصية» أو «المصادرة على المطلوب».

33. عن استعمال المفاهيم

إن تخصيص المعطيات، واندراجها في الأصناف يشكلان مظهرين لنفس النشاط، منظوراً إليه تارةً باعتبار المفهوم compréhension وطوراً آخر باعتبار الماصدق extension، والذي هو تطبيق مفاهيم على موضوع الخطاب. هذه المفاهيم، التي لا يثير استعمالها صعوبات، تظهر بالتساوي باعتبارها معطيات يعتقد أنه يمكن التعويل عليها بل يعول عليها بفعالية. إلا أن طبيعة هذا الاتفاق، والوعي بهشاشته وحدوده وأيضاً إمكاناته الحِجَاجية التي ينطوي عليها يمكن أن تخضع لتأويلات مختلفة.

إن الانتقال الأحادي من الكلمة إلى الفكرة التي قد تمثلها هو في عين المنظرين القدماء، ظاهرة نابعة من الاستعمال الصحيح للغة. إننا نفترض من جهة أخرى أن هذه الفكرة يمكن أن تكون محددة بدقة باللجوء إلى أفكارٍ أخرى معبّرٍ عنها، هي نفسها، بألفاظ أحادية، أو أنها يمكن أن تكون موضوع حدس عقليٍّ. إن اللغة المصنوعة للرياضيين توفر منذ قرون، بالنسبة إلى الكثير من جيدي الفكر، مثالاً للوضوح والأحادية بحيث ينبغي للغات الطبيعية، الأقل إحكاماً، أن تحرص على محاكاتها. إن أي التباس وأي غموض وأي خلط تعتبر في هذا المنظور عيوباً قابلة للنفي ليس فقط من الناحية المبدئية ولكن أيضاً من الناحية العملية. إن أحادية ودقة الألفاظ قد تجعل من اللغة العلمية أفضل أداةٍ للوظائف البرهانية والتصديقية، وهذه الخصائص هي التي يراد فرضها على أية لغةٍ.

ومع ذلك، فهل ترتبط كل وظائف اللغة بنفس الطريقة بهذه الخصائص؟ وهل يمكن أن نقول إضافةً إلى ذلك بأن اللغة العلمية بريئة حقاً من الغموض؟ إن النقاش الذي ظهر بمناسبة نشر مقال مَاكس بلاك[43]، في مجلةٍ مخصصة لفلسفة العلوم[44]، يسمح لـ أ. بِينجَامَان الخلوص إلى استنتاج أنّ الأفكار الغامضة تشكل جزءاً أساسياً من العلم[45].

(43) M. Black, «vagueness», in *philosophy of sience*, 4; 1937.

(44) Hempel, Copilowich et Benjamin, in *philosophy of sience*, 6; 1939.

(45) *Ibid*, p. 430.

كيف نفسر هذا الانعطاف؟ إنه ناشئ، حسب ما يبدو، مما تعرفنا عليه من أنّ مفهوماً ما لا يمكن أن يعتبر أحادياً إلا إذا كان مجال تطبيقه محدداً بالكامل، وهذا لا يكون ممكناً إلا في نسق صوريٍّ مصفًّى من كل أمر غير منتظر: إن مفهوم «مجنون» في لعبة الشطرنج يستجيب لهذا الشرط. وليس الأمر كذلك حينما يتعلق الأمر بمفاهيم صيغت في حضن نسقٍ علميٍّ أو قانونيٍّ ينبغي أن تطبق على وقائع مستقبلية لا تكون طبيعتها مدققة بالكامل. لأجل الإحاطة بهذا الوضع يدعونا ف. وَايزمَان في مقال ذائع إلى هجر فكرة إمكانية اختزال المفاهيم القابلة للاستعمال العلمي إلى معطى حسٍّ sense data لأن استعمالها يفترض تركيبة قابلة لاستيعاب ضرورات تجربة مستقبلية:

«فعَلَى سبيل المثال نعرِّف الذهب بالتعارض مع معادن أخرى، من قبيل الألياج. إن هذا يكفي لحاجاتنا الحالية ونحن لا نلتمس أكثر من هذا. إننا نميل إلى إهمال أن هناك اتجاهات أخرى حيث لا يكاد يكون المفهوم محدداً. وإذا أقدمنا على ذلك فإننا نستطيع بسهولة تخيل شروطٍ قد تتطلب قيوداً جديدة. باختصار، لا يمكن تحديد مفهوم مثل الذهب بدقة مطلقةٍ، أي بكيفيةٍ يصبح معها أي انعطاف وأية فجوة معطَّلة أمام تسلل الشكِّ»[46].

وفي حدود ما تكون التجربة المستقبَلة وطريقة دراستها غير متوقَّعتين بالكامل، فمن الضروري تصور المصطلحات ببالغ الدقة وكأنها محاطةٌ بحزام من عدم التحديد الكافي لكي تنطبق على الواقع. إن مفهوماً كامل الدقة هو ذلك الذي تكون معروفةً كل الحالات التي ينطبق عليها، والذي لا يسمح إذن باستعمالٍ جديد قد يكون استعمالاً غير متوقع[47]: إن معرفة إلهيةً أو محصورة بطريقة تعاقدية هي وحدها الملائمة لمثل تلك الضرورة.

لهذه الأسباب لا يمكن، كما يقترح ذلك بُوبيُو، تقريب دقة القانون بدقة الرياضيات[48]، ولا كما يقترح كِيلسِن، أن نعتبر القانون مجرد نظام

(46) F. Waisman, Verifiability, in, A. Flew, Essaiys on Logic and Language, p. 120.

(47) Cf. Ch. Perelman, Problèmes de logique juridique, in, Essais de logique juridique, *Journal des tribunaux*, 22 avril 1965, p. 272.

(48) Cf. N. Bobbio, Scienza del diritto e analisi del lenguaggio, in, *saggi di critica delle science*, p. 55.

مغلقٍ[49]. وفي الحقيقة فإن القاضي لا يستطيع، كما هو الشأن بالنسبة إلى عالم المنطق الصوري، حصر، مرة واحدة وإلى الأبد، مجال تطبيق نسقه. إنه عرضة لتهمة المس بالعدالة إذا رفض إصدار الحكم «بدعوى الصمت، أو غموض القانون أو قصور القانون». (المادة 4 من قانون نابُليُون). ينبغي له في كل لحظة ان يكون قادراً على الحكم، سواءٌ أكان الجهاز القانوني المعني قابلاً للتطبيق على الحالة المعروضة، أم لم يكن، حتى وإن كانت هذه الحالة غير متوقعة عند المشرِّع: إن هذا يرغمه على اتخاذ قرار معلَّلٍ فيما يعود إلى الطريقة التي يدقق بها هذه المقولة القانونية أم تلك[50].

حينما لا يكون استعمال المفاهيم مَصوغاً صياغة صورية، فإن تطبيق هذه تطرح مشكلاتٍ تعود إلى ملاءمة المفاهيم ودقتها. هذه المشكلات تكون في حالة يتعذر تفاديها بقدر ما تكون هذه المفاهيم التي تُستخدم أشدَّ غموضاً وأشد التباساً. إن هذه هي على وجه الخصوص المجموعات غير المحددة، من قبيل صيغ النفي، مثل «ما هو غير حي»، و«أولئك الذين لا يؤدون الضريبة». وهذه هي، على وجه الخصوص، حالة المفاهيم الغامضة، مثل مفهوم **العدالة**[51] الذي يتعذر تدقيقه وتطبيقه إلا إذا اخترنا ووضحنا بعض مظاهره، المتنافرة مع أخرى، ويحصل هذا أيضاً مع مفاهيم من قبيل الأهلية التي لا يُتَصَوَّر استعمالها إلا في علاقة التباسها نفسه: يتعلق الأمر بالتقويم بالإحالة، في نفس الآن، على الذات الفاعلة وعلى النتيجة المحصَّلة[52].

إن استعمال مفاهيم لغة حية يَمثُل أمامنا في أغلب الحالات بهذا الشكل، ليس باعتباره مجرد اختيار معطيات قابلة للتطبيق على معطيات أخرى، ولكن

(49) H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1934.

(50) Cf. Ch. Perelman, Le role de la décision dans la théorie de la connaissance, *Actes du ii Congrès international de philosophie des sciences*, i, p. 150.

(51) Cf. Ch. Perelman, *De la justice*.

(52) Cf. E. Dupreel, Sur les rapports de la logique et de la sociologie, ou théorie des idées confuses, *Rev. De métaphysique et de morale*, Juill. 1911; *Le rapport social*, pp. 227 et suivant; La logique et les sociologues, Rev. *De l'institut de sociol. Solvay*, 1924, n. 1, 2; La pensée confuse, *Annales de l'ecole des Hautes Etudes de Gand*, t. iii, 19» ، أعيد نشره *Essais pluralistes*.

باعتباره بناءَ نظرياتٍ وتأويل الواقع اعتماداً على المفاهيم التي تسمح [النظريات] ببلورتها. الأكثر من هذا. إن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل: إنها أيضاً أداة فعلٍ في الأذهان، وأداة إقناع. والحال أنه لم يحدث إلى الآن التوضيح الكافي لتأثير حاجات الحِجَاج على سوء استعمال المفاهيم[53]. وفيما يتعلق، على وجه الخصوص، بالمفاهيم الأساسية للأخلاق والفلسفة، فإن الحِجاج والمجادلة هما وحدهما القادران على تفسير لماذا ندققها، ولماذا نُدخل تمييزات تكشف عن غموض ما كان يعتبر في السابق واضحاً. وبالضبط فلأن المفاهيم المستعملة في الحِجَاج ليست أحادية المعنى وأن معناها ليس ثابتا غير متغيرٍ كانت استنتاجات الحِجَاج غير قطعية.

إن القيم المسلَّمَ بها من قبل المستمع، سمعة الخطيب، واللغة نفسها التي يتوسل بها، كل هذه العناصر هي في تفاعل دائب حينما يتعلق الأمر بكسب استمالة الأذهان. إن المنطق الصوري قد ألغى كل هذه المشاكل من تقنيته البرهانية، بفضل مجموعة من الأعراف الوجيهة في مجال المعرفة النظرية الخالصة، إلا أنه من قبيل التعامي وتجاهل بعض المظاهر الأساسية للفكر الإنساني، تجاهل التأثير الذي تمارسه حاجات القرار والفعل في اللغة والفكر.

34. توضيح المفاهيم وتغميضها

لقد جعلت ضرورة اللغة الأحادية التي هيمنت في الفكر العلمي من وضوح المفاهيم مثالاً يعتقد أنه ينبغي الحرص على تحقيقه دائماً، متناسيةً أنّ هذا الوضوح يمكن أن يكون عائقاً في وجه الوظائف اللغوية الأخرى[54]. ومن جهةٍ أخرى فبسبب هذا المثال، تفرغ العلماء على الصعيد التقني لإنجاز هذا التوضيح للمفاهيم، كما عملوا على الصعيد النظري على وصفه، دون الاهتمام بالدواعي والاستعمالات التي ينشأ عنها هذا الغموض، كما هو الأمر بالنسبة إلى حديقةٍ

(53) Cf, Ch, Perelman et Olbrechts-tyteca, Les notions et l'argumentation, Archivio di Filosofia.

(54) Cf. Parain, *Recherche sur la nature et les foctions du langage*, p. 96.

مخصوصة بعناية فائقة، لا أحد يهتم بالكيفية التي تنمو بها الأعشاب المؤذية: إن الاهتمام ينصرف هنا بدل ذلك إلى اقتلاعها. إننا نعتقد عكس ذلك، أن استعمال المفاهيم وتنظيمه بمراعاة علاقته بحاجات معينة، ينبغي أن يجعلنا نفهم في نفس الآن، كيف تكتسب المفاهيم الوضوح وتكتسب الغموض وكيف أن توضيح بعضها يؤدي إلى غموض أخرى.

لقد رأينا في ما سلف أن مفهوماً ما لا يمكن أن يكون تام الوضوح إلا ضمن نسقٍ صوريٍّ. وحينما تُربَط بعض التجارب بالنَّسق الصوري الذي ينبغي أن يسمح بوصفها والتنبؤ بها يثور غموضٌ ما لكون النسق لم يعين قبلياً كيف سيتم إدراج هذه التجربة. وبمجرد ما يتحقق الإدماج فإن النسق المعني سيجلب معه، بالإضافة إلى القواعد الصورية، القواعد الدلالية، المتعلقة بتأويل الدلائل، وتطبيقها على مظهر معين من الواقع، يُعَدُّ [أي المظهر] نموذجاً للنسق المحلَّلِ. ينتج عن هذا أنه بعيداً عن الصورية الخالصة، لا تعود المفاهيم قادرة على الاحتفاظ بوضوحها وأحاديتها إلا في علاقة مع مجال التطبيق المعروف والمحدد. إن نفس المفهوم، من قبيل مفهوم العدد، سيكف عن امتلاك هذا الصفاء حينما يستعمل في الأونطُولُوجيَا. وعلى العكس من ذلك فإن مفهوما مشهوراً بغموضه، مثل مفهوم الحرية، يمكن أن تكتسب بعض استعمالاته الوضوح في النسق القانوني حيث وضع الناس الأحرار مُحدَّدٌ بالتعارض مع وضع العبيد. ولكن فلنلاحظ فوراً أن الاتفاق بصدد بعض الاستعمالات الواضحة لمفهوم غامض، إذا كان يؤدي خدمات غير منكرة في مجالٍ محدد، سيكون غير قابل للاستعمال في أغلب الحالات حيث كان يستعمل سابقاً هذا المفهوم الملتبس. إن هذا هو ما ينتج بوضوحٍ عن تحليل مثل ذلك الذي قام به دُوبرِيئِيل لمفهوم الأهلية[55]. يذكرنا سَلفَادُور دِي مَاذَاريَاغَا بهذا الصدد بما كان يقال في الكثير عن الإنجليز:

> «إن الإحساس المركب للحياة الذي يجعل الفكر الإنجليزي ملموساً، هو الذي يجعله أيضاً غامضاً».

(55) E. Dupreel, Essais pluralistes, pp. 328-329 (الفكر الغامض)

ويقول بعد هذا:

«إن الطابع المركب والحيوي للفكر الإنجليزي يتطلب، مع ذلك، معياراً أشدَّ تعقيداً وفي نفس الآن أشد مرونة من العقل. هذا المعيار هو السداد»(56).

ينبغي، مع ذلك، أن نلاحظ أن هذا الاستعمال الغامض للمفاهيم يُتَمَّم بتخصيص المقام الذي تم ضبطه عند القدماء حيث تم تدقيق استعمال نفس هذه المفاهيم إلى أقصى حد.

إلا أن مفهوماً غامضاً لا يمكن إبطاله بتعداد الحالات التي يطبَّقُ فيها. هذا يعني أيضاً أنه لا يمكن استبعاده عن اهتماماتنا بالنقد المتتابع لسلسلة من مظاهره: لا يكفي إطلاقاً تبيان أن كل أشكال العدل والحرية والسداد التي تحلل هي مجرد خدعة للحطّ النهائي من شأن هذه المفاهيم.

حينما لا يكون النسق المرجعي لهذه المفاهيم الغامضة صريحاً ولا يمكن أن يُعَوَّض بطريقة أحادية، وحتى حينما تكون مندرجة في أنساقٍ إيديولوجية متباينة جداً أحدها عن الآخر، فإنها تسمح بالثبات بمجهود حسن النية العام؛ إلا أن تطبيقها الخاص لغايات فعلٍ متوافَق عليه يتطلب في كل لحظةٍ تدقيقاتٍ خاصةً. هكذا فإن تبني التصريح الدولي لحقوق الإنسان من قبل أتباع إيديولوجيات متباينة جداً قد سمح، كما يقول ج. مارِيتَان، بالخلوص إلى معايير عملية «تبرر بطرق متباينة بالنسبة لكل أحدٍ إلا أنها بالنسبة لهؤلاء وأولئك مبادئ مشتركة بشكلٍ تناسبيٍّ للفعلِ»(57). إن استعمال المفاهيم الغامضة وحده، المفهومة والمؤوَّلة من قبل كل واحدٍ بحسب قيمه الخاصة قد سمح بهذا الاتفاق، الذي كانت فضيلته الأساسية تيسير حوار لاحقٍ. ففي اليوم الذي تكون فيه الأطراف الثالثة، قضاةً أو حكاماً، معنيةً لأجل حسم النزاعات، على أساس الميثاق المتفق عليه، فإن التأويل المتغير لكل واحدٍ من الموقعين ستكون له

(56) Salvador de madariaga, *Anglais Français Espagnols*, pp. 70-78.

(57) *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, Introduction, p. 12.

أهمية أقل من واقعة قبول النص الذي تعتبر تأويلاته غير أحاديةٍ، الشيء الذي سيقوِّي مع ذلك السلطة التقديرية للقضاة.

بما أن معنى المفاهيم تابعٌ للأنساق التي تستعمل فيها، فلأجل تغيير معنى مفهوم ما يكفي إدراجه في سياقٍ جديد وبالخصوص بإدراجه في استدلالات جديدة. هذا هو ما يلاحظه بدقة كِينِيث بُورك بصدد البراهين الدِيكَارتية عن وجود الرّب:

«إن أحد ناشري دِيكَارت، وهو جُون بِيتش قال إنه حينما كان دِيكَارت يضع موضع شكٍّ أحد المعتقدات القديمة، بدلاً من مهاجمته وجهاً لوجهٍ، استهدف «تقويض أسسهِ». وهكذا تخلص من المبادئ التقليدية «ليس بالهجوم المباشر وإنما بإحلال البراهين والمقدمات الجديدة». يستشهد بِيتش أيضاً مدافعاً عن دِيكَارت الذي يقول ساخراً بأن أعداءه كانوا يسمونه ملحداً «هذا محتمل لأنه قدَّمَ براهين جديدة على وجود الرَّبّ!». إلا أن هذه البراهين الجديدة كانت، في الحقيقة تحديدات جديدةً للرَّبِّ. ومن هنا، فهي تغير بذكاء طبيعة الربِّ باعتباره غاية التعليل...»[(58)].

في كل مرة نقدِّمُ فيها مفهوماً، يُعتبرُ في الإرث غامضاً، باعتباره عنصراً من نسقٍ مبنينٍ، يمكن أن يتولد عند القارئ انطباعٌ بأن هذا يعبِّرُ عمَّا كان يفكِّرُ فيه دائماً، إذا لم يكن يتوفَّرُ هو نفسه على سياقٍ تام الدقة لإكساب هذا المفهوم بعض محدداته. ولكن إذا كان هذا السياق موجوداً، فإن القارئ سيتوهم بالأحرى أن هناك خيانة، كما هو الأمر بالنسبة إلى المدرسيين الساخطين بسبب جسارة دِيكَارت.

إن المفاهيم الغامضة تضع ذلك الذي يعمد إلى استعمالها في مواجهة صعوبات، تتطلب لأجل تجاوزها، تهيئة مفاهيم، وقراراً متعلقاً بكيفية فهمها في حالة معطاة. هذا القرار سيكون له، بمجرد قبوله، أثر توضيح المفهوم في بعض استعمالاته حيث يمكنه أن يلعب دور المفهوم التقني. إن مفهوماً ما يبدو أنه واضح بما فيه الكفاية لأمد طويل ما دمنا لا نرى السياق الذي يستسلم فيه

(58) Kenneth Burke, *A grammar of motives*, p. 55.

لتأويلات متباينة. حينما يظهر مثل هذا الموقف، فإن المفهوم يغمُض، ولكن بعد قرار ضابطٍ لتطبيقه الأحادي، سيظهر أوضح مما كانه في السابق، **شريطة أن يكون هذا القرار مخصوصاً بقبول إجماعيٍّ**، أو على الأقل بقبول كل أطراف مجموعة مختصة، علمياً أو قانونياً.

إن المفاهيم تتوفر على حظوظ أكبر لكي تغمُضَ بقدر ما تبدو أصعبَ على الإنكار العباراتُ التي تندرج فيها، وذلك إما لأنها تؤكد بعض القيم الكونية، أو لأنها بالضرورة صائبة، كما هو الأمر بالنسبة إلى النصوص المقدسة أو التعليمات القانونية. وفي الحقيقة فإن كل الجهد ينبغي أن ينصرف إلى تأويل هذه العبارات.

ولنذكر بهذا الصدد فكرةً لِلَابرويّير:

> «إن المحتضرين الذين يتحدثون في وصاياهم، يمكنهم أن يتطلعوا إلى إسماع صوتهم كما لو أن الأمر يتعلق بمبعوثين، يجرهم كل واحد إلى جانبه، ويؤولهم بطريقته، أقصد بحسب رغباته ومصالحه»(59).

إن الحوافز التي تدفع إلى تأويلات متباينةٍ يمكن أن تكون أنبلَ من تلك التي يذكرها لَابروَيِّير: يمكن أن يتعلق الأمر في حال اللاهوتي، بهمّ التناسق، وفي حال القاضي بهمِّ الإنصاف؛ وما يهمنا هو تعيين الظروف حيث التأويلات المتنوعة تنذر بالوقوع وبالمساهمة في تغميض المفاهيم.

إن المفاهيم تغمُض أيضاً على إثر الاضطرابات التي يمكن أن تبعثها المقامات الجديدة في العلاقات المسلم بها بين مختلف المظاهر. فإذا كانت بعض الكائنات تتصرف بطريقة محددة، فإن رابطاً بين طبيعتها وسلوكها سيصبح طبيعياً: إن هذا الأخير سيعتبر التعبير عن جوهره. إن نفس النعت سينتهي إلى التعبير، بطريقة غير متميزة وغامضة، عن تحديد في الفضاء والزمان، وعن انتماءٍ إلى حزبٍ وعن طريقة ظهور: إن أوروبي وقروسطي وليبيرالي، تصف ثقافةً وفناً وسياسةً بتحديداتها وبطبيعة تمظهراتها. فإذا كانت هذه الأخيرة ينتهي بها المطاف

(59) La Bruyère, «Bibl. de la pléiade», caractères, *De quelques usages*, 56, 442.

إلى عدم التطابق نهائياً، إذا كانت الثقافة الأوروبية تنتشر في قارات أخرى، وإذا كانت الكنائس القُوطِيَّة تشيَّدُ في القرن العشرين، وإذا كان أعضاء من أحزابٍ أخرى تعتنق سياسة ليبيراليةً، أو على العكس من ذلك إذا سمح سكان أوروبا بالتأثر بثقافة الهند، أو إذا كانت توجد في القرون الوسطى مظاهر الفن الكلاسيكي، وإذا كان أعضاء من الحزب الليبيرالي ينصحون بتدابير اشتراكية، فإن المفاهيم تغمُض ويُطرَح التساؤل عما إذا لم يكن هناك، من جديد، مجال للبحث عن معيارٍ يسمح بتطبيقها تطبيقاً أحادياً.

ومن جهةٍ أخرى، فلارتباط استعمال المفاهيم بنتائج عملية، فإن تغير هذه النتائج يؤدي بالتعارض إلى استجابات هذا الاستعمال. ففي بلجيكا اتخذت تدابير قانونية كثيرة بعد سنة 1939 تمس المادة التي ينتهي العمل بها في اليوم الذي سيتم تحديده بقرار ملكي، «لإعادة وضع الجيش في حالة سلم» «remise de l'armée sur pied de paix»، وفي سنة 1947 أي بعد سنتين على نهاية النزاع، وحتى بعد أمدٍ طويل من تعطيل الجيش البلجيكي، لم يكن بعد قد صدر هذا القرار الملكي. وكما يفسر ذلك م. لِيلَار، وزير العدل في ذلك العهد:

> «فإذا كان لإعادة وضع الجيش في حالة سلم لم يتحقق بعد في الوقت الراهن، فإن ذلك يعود على وجه الخصوص إلى صعوبات من طبيعة قانونية. وفي الحقيقة، فإن هذا الوضع للجيش في حالة سلم هو فعلٌ ذو أهمية قانونية بالغة، يتطلب مراجعةً، نصاً بعد نصٍّ، لكل تشريع الحرب وبالخصوص كل القرارات ـ القوانين الصادرة عن السلطات الاستثنائية لـ 20 مارس 1945 والتي طالها الإبطال بوضع الجيش في حالة سلم»[60].

إن حدود صلاحية السلطات الخاصة التي بفضلها اتخذت تلك الإجراءات، قد كانت محددة بطريقة أدق بالإحالة على واقعة محددة، وهي إعادة وضع الجيش في حالة سلم، وهي الحال التي ما كانت لتتحقق لمجرد ذكر «العودة إلى الشروط الطبيعية للحياة». إلا أن هذا الاستعمال للمفهوم «إعادة وضع الجيش في

(60) *Annales parlementaires de Belgique*, Chambre de représentants, Séance du 5 fevrier 1947, p. 6.

حالة سلم» يؤثر في المفهوم؛ إن هذا الذي كان في السابق واضحاً بشكلٍ كافٍ، يغمُض الآن بسبب هذا الربط بينه وبين مجموع النتائج القانونية.

إن أي استعمالٍ تناسبيٍّ أو استعاريٍّ لمفهومٍ ما يُغَمِّضُهُ. وفي الواقع، فلكي يكون هناك استعمال تناسبي، ينبغي أن يكون المفهوم منطبقاً على مجال آخر غير مجاله الطبيعي الذي يطبق عليه، وأن هذا الاستعمال لا يمكن بالتالي أن يكون إذن مُقَعَّداً ومدقَّقاَ[61]. تحتفظ الاستعمالات المستقبلية شئنا أم أَبَينَا، من هذا الاستعمال التناسبي، بأثر، ولو أنه ليس بالضرورة متماثلاً عند كل المستعملين، إلا أنه يجعل بالضرورة المفهوم غامضاً.

إن مجموع هذه الظروف التي ينبغي أن نضيف إليها ظروفاً أخرى، وهي كثيرة، أي تلك التي يكون فيها المفهوم متغيراً لدواعٍ حِجَاجية، والتي سنعالجها في الفقرة الموالية، تساهم في ما يدعى حياة اللغة والفكر، والتي تؤدي إلى تطور معنى الكلمات.

هذا التطور يمكن بدوره أن يستعمل للحصول على آثار شعرية قادرة، هي أيضاً، على أن تؤثر على الاستعمال اللغوي. لقد بين شَارل شاسِي أن مَالارمِي قد استخدم كثيراً من الكلمات بمعانيها القديمة الفانية، حتى بلغ به ذلك حد القول «إن مفتاح ملارمي يوجد في لِيترِي»[62]؛ قد يكون كافياً حسب شَاسِي الإحالة على هذا المعنى لفهم بعض قصائده التي اعتبرت غامضةً. ولكن فلنلحَّ مع ج. جَامَاتي ور. كَايوَا، على أنه لا يمكن، لأجل فهم هذه النصوص، الاكتفاء بالمعنى القديم. وفي الواقع، إننا لا ننتظر من القارئ أن يتجاهل المعنى الحالي للكلمات؛ إن هذا الأخير يتداخل مع القديم لأجل خلق مجموع مفهوميٍّ موحٍ لا يتناسب مع أية لحظةٍ من التطور الدلالي والذي هو أغمض من المعنى السالف المعرفة.

ولنلاحظ، لكي نختم، أن تطور المفاهيم، تبعاً لاستعمالها، سيكون له

(61) ينظر المبحث 28: «ما هو التناسب؟»

(62) Ch. Chassé, La clé de Mallarmé est chez Littré, *Quo vadis*, mars-mai 1959; Les clés de Mallarmé; 1954.

تأثير أسوأ لفهمها الأحادي، بالنسبة لأغلب الأذهان، بحيث إن كل هذا التطور لا يمثل إلا مظاهر جزئية، وتوضيحات ومقاربات لنفس المفهوم، وهي التي يتفاعل بعضها مع البعض الآخر. إن الخطيب ينبغي له دائماً أن يوضح بعض هذه المظاهر، ويجعلها حاضرةً، على حساب أخرى. إنه سيقدم على ذلك في الغالب، بالتوسل بتشكيليتها وبتطويع المفاهيم لحاجات الحِجَاج، إننا سنخصص لتقنيات هذا التطويع الفقرة الموالية.

35. الاستعمالات الحِجاجية وتشكيلية المفاهيم

إن الطريقة التي نقدم بها المفاهيم الأساسية في المناقشة تابعة في الغالب لكونها ترتبط بالدعاوى التي يدافع عنها أو بدعاوى الخصم. وبصفة عامة فحينما يتميز مفهوم ما بوضعه الخاص، فإن الخطيب يقدمه، ليس باعتباره غامضاً، ولكن باعتباره مرناً وغنياً أي باعتباره ينطوي على إمكانات كبيرة للتقويم وأنه يستطيع على وجه الخصوص مقاومة هجوم تجارب جديدة. وعلى العكس من ذلك فإن المفاهيم المرتبطة بدعاوى الخصم ستكون مثبَّتةً وتُقَدَّمُ باعتبارها غيرَ قابلةٍ للتغيير. وبالتزام الخطيب بهذه الطريقة سيستخدم الهمود لصالحه. إن مرونة المفهوم التي نفترضها منذ البداية والتي نحرص عليها باعتبارها تسمح، ونحن نشدِّدُ عليها، بتصغير التغيرات التي قد تفرضها التجربة، والتي تتطلبها الاعتراضات: إن تطويعات المبدإ للظروف الجديدة ستسمح بالحفاظ على نفس المفهوم حياً. وفيما يلي سنقدِّمُ بعض الأمثلة.

يدافع هُنرِي لُوفِيبر عن مادية مرنة وغنية، في حين يثبِّتُ مفهوم المثالية:

> «وبالنسبة إلى المادية الحديثة، تُحدَّد المثالية وتُنتقَد بأحاديتها الجانبية. إلا أن الماديِّين لا ينبغي لهم أن يسمحوا بتبسيط الحقائق الأولية للمادية، وتركها تنحطُّ إلى مستوى المادية العامية، الشيء الذي تُنسى معه النتائج النفيسة المكتسبة من قبل المثاليِّين في تاريخ المعرفة، وبالخصوص في المنطق»(63).

(63) H. Lefebvre, *A la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, pp. 38-39.

تستطيع المادية، وينبغي لها، أن تشمل كل ما هو صالحٌ، إنها تتمتع بمرونة ممنوعة بشكلٍ صريحٍ عن المثالية، التي تعرَّفُ، كما يقول المؤلف، «بأحاديتها الجانبية».

إن نفس الجمود ينسب إلى مفهوم «الميتافيزيقا»، المعتبرة تعبيراً عن حالة من المعرفة المتجاوزة؛ بل إن المؤلف يتساءل كيف كانت الميتافيزيقا ممكنةً[64]. إن موقفه يفترض أنّ الميتافيزيقا عاجزة عن التكيف والتجدد، وأنها محدودة، مرةً واحدةً وإلى الأبد، وأن وظائفها مثبتةٌ بشكل نهائي. يمكن أن نعارض هذه الزاوية للنظر بالتأملات حول الميتافيزيقا التي طوَّرها واحدٌ منَّا، هو الذي أنجز توسيعات متتالية للميتافيزيقا وحاول أن يبرهن على دوامها هي نفسها: ميتافيزيقا وأنطولوجيا كإبستِيمُولُوجيَا، باعتبارها توضيحاً لعلل اختيار الأكسيولوجية [علم القيم]، وفي النهاية باعتبارها ميتافيزيقا مستقبلية بحدود غير مرتقبة[65] وبدون أن يعرف المؤلف ذلك فقد قدم مثالاً لجعل مفهوم معينٍ ليِّناً.

يبدو أن التقنية تتطور في الغالب على مستويين. فمن جهةٍ نحن نليِّنُ في الواقع المفاهيم، الشيء الذي يسمح باستعمالها في ظروفٍ تبتعدُ كثيراً عن استعمالها الأول؛ ومن جهةٍ أخرى، فإننا نصف بالمرونة المفاهيم المطروحة.

إن الطابع الثابت لمفاهيم الخصم يسهّلُ تفنيدها ويسمح باعتبارها فاقدة الصلاحية، وغير قادرة على التكيف، ومن هنا فهي متجاوزة. إن التصورات التي ندافع عنها ستكون هي تصورات فكرٍ حيٍّ ومرن ومتكيف ومن هنا فهي موصوفة بالراهنية الدائمة. إن مختلف هذه الإجراءات، ومهما كانت عفويةً، فهي على الأقل مؤولة في الغالب من قبل الخصم باعتبارها علامةً على سوء الفهم أو سوء النيَّة الذي لا ينبغي الكف عن الاحتجاج ضده.

إن تَليين المفاهيم أو تصلِيبَها تقنية يتم تبنِّيهَا حينما يكون التقدير المتعلق بها متولّداً، جزئياً على الأقل، عن الحِجَاج. وعلى العكس من ذلك فحينما تكون

(64) Ib., p. 20.

(65) Ch. Perelman, «Philosopies premières et philosopie régressive», in **Rhétorique et philosophie,** ps. 85 suiv.

القيمة الموصوفة بالمفهوم واضحةً بالكامل وسابقة على الحِجَاج، تُعتَمَد تقنية أخرى، تعتمد بالأحرى على ماصدق extension المفاهيم. إنها تعتمد بكلٍّ بساطة، على توسيع أو تقليص مجال مفهومٍ ما بكيفيةٍ تشمل، أو لا تشمل، بعض الكائنات، أو بعض الأشياء أو بعض الأفكار، أو بعض الأحوال. على سبيل المثال، سنوسِّعُ مجال لفظٍ قدحيٍّ «فَاشِي» لكي نشمل به بعض خصومنا؛ في حين أننا نقلِّصُ ماصدق لفظ «ديموقراطية» التشريفي لإقصائهم. وعلى العكس، فإننا نَحصِرُ معنى كلمة «فاشي» لإبعاد الأصدقاء الذين نساندهم، وسنوسع معنى كلمة «دِيموقراطي» لأجل شملهم بها. هذه التقنية ليست مقصورة الاستعمال على السياسة وحسب. إننا نصادفها حتى في المجادلات العلمية. على هذا الغرار يؤكد كلَابَارِيد أنه حينما تم هجرُ التصاحبية من قِبَلِ علماء النفس، كانوا يتبادلون الانتقادات باعتبارهم أنفسهم تصاحبيين، وبتوسيعٍ تدريجيٍّ لهذا المفهوم لكي يسمح بحشر الخصم داخله. ويختم كلَابَارِيد تحليلهُ المسَلّيَّ بالاستنتاج: «**إننا مصاحبيُّون على الدوام لفَردٍ ما**»[66].

يترتب عن هذه المُلاحظات كون استعمال المفاهيم في علاقتها بالرغبة في التشريف أو الحط من قيمة ما تصفه ليس عديم التأثير العميق في دلالاتها. إن هذه ليست، كما تميل بعض التحليلات إلى جعلنا نعتقده، مجردَ قِرَانٍ لعنصرين، أحدهما وصفي والآخر عاطفي. إن ما دعي «المعنى العاطفي» للمفاهيم[67]، إنما هو مكون عَمِلَ المنظِّر الحريص على مراعاة تركيب آثار اللغة، على إدراجه حينما يريد تصحيح الفكرة بأن دلالة المفاهيم هي بالأساس وصفيةٌ، أي حينما نكون أمام المفاهيم باعتبارها ثابتةً. إلا أننا إذا أدركنا هذه المفاهيم بكيفية دينامية، بغاية استعمالات حِجَاجيّةٍ للمفهوم، فإننا سنجد مجال التطبيق يتغير مع هذه الاستعمالات، وأن مرونة المفاهيم ترتبط بهذه الاستعمالات. إن «الدلالة العاطفية» تعتبر جزءاً مكملاً لدلالة المفهوم؛ إنها ليست إضافةً ملحقة، وزائدةً وغريبة عن الطابع الرمزي للغة[68]. إن الاستعمال الحِجَاجي للمفاهيم يؤثِّرُ إذن

---

(66) Claparède, La genèse de l'hypothèse, p. 45.

(67) Ogden and Richards, The meaning of meaning; Ch. L. Stevenson, Ethics and Language. Cfr. También ''Asymposium on emotive meaning'', en Phil. Rev., 1948, pp. 111-157.

(68) Cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, les notions et l'argumentation.

على التباسها. ففي حدود ما تستخدم كأداة للإقناع يكون الاتفاق على استعمالها أصعبَ. إن القيم الكونية، التي تعتبر أدواتِ الإقناع بامتيازٍ، موجهة، ولا أحد يعترض على ذلك، بالمفاهيم الأشد التباساً لفكرنا.

هذه المُلاحظات تكفي، الآن، لتوضيح واقعة تقديم المعطيات لا يكمن في مجرد اختيار بين العناصر القبلية، ولكنه يكمن في تهيئةٍ تفسِّرُ، جزئياً على الأقل، دينامية اللغة والفكر.

إن اختيار المقدمات قد وفَّر الخصوصية لدراستنا، وهي أنه من المشروع والمفيد الاعتراف بها، في تحولاتها المختلفة جداً: اختيار المعطيات الذي تعتبر غايته هي تخويلها الحضور، ودور التأويل، واختيار بعض المظاهر من المعطيات المنجزة باستعمال النعت، وبإدراج ظواهر في هذا الصنف أو ذاك من الأصناف المعروفة سلفاً عند السامعين وأخيراً الاختيار الذي يتحقق باستعمال تحول المفاهيم نفسها. لقد اعتبرنا من المناسب أن نصوغ في سلاسل دراستنا بكيفية تبدو معها هذه تعميقاً متَّصلاً. لا ينبغي أن نخفي، ونحن نعالج اختيار المعطيات والتأويل واستعمال النعوت والإدراج في صنف والتوسل بمرونة المفاهيم، كوننا قد ردَّدنا في مناسبات عديدة ومن زوايا مختلفة، دراسة نفس الصيرورة الأساسية. ويبدو لنا مع ذلك أنه لا يمكن أن نهمل دراسة أي واحد من المظاهر التي واجهناها، إذا كنا نأبى إقامة تنسيق فلسفيٍّ أو تقني أو نأبَى الابتِسَا على الأقل. إن النظام المتبنى في دراستنا قد جعلنا نُؤَجّل إلى المحطة الأخيرة، دراسة استعمال المفاهيم وتحولها، أي المظهر الذي يلزمنا في إطاره مُشكل الاختيار؛ بإعادة التفكير من وجهة نظر خطابية، في أغلب المشاكل الدلالية.

هذا يعني التأكيد، في كل ما سلف، أن الشكل الذي يُعَبَّر بواسطته عن المعطيات هو بالضرورة موضوع مناقشة. ويمكن أن نتساءل، من وجهة نظر الاستدلال، عما إذا كانت مشاكل أخرى مرتبطة بصورة أخص بالشكل قابلة لأن تدرس. إن هذا هو ما سندرسُه في الفصل الثالث المتعلق بتقديم المعطيات وبشكل الخطاب. بماذا سيتميزُ هذا الفصل عما سبقه؟ إنه سيتميز فقط بأننا، بدل الانطلاق من وجهات نظر متعلقة عند القدماء بالاستدلال، والاعتقاد والاستمالة،

وباختصار ما هو موضوع وغاية الإقناع، سننطلق من جهات نظر كانت تتعلق عند القدماء بالشكل، والعبارة عن الفكر، وسنحاول أن نرى الدور المحتمل الذي يمكن لمختلف الخصائص التعبيرية أن تكون لها في تقديم المعطيات. هذا يعني أن لفظ «شكل» سيكون مستعملاً بمعنى أقرب من «شكل» الكاتب منه بـ «شكل» المنطقيِّ.

الفصل الثالث

تقديم المعطيات وشكل الخطاب

36. مادة الخطاب وشكله

لقد سبقت لنا فرصة الحديث، في الفصل السابق، عن الدور الهام الذي ينبغي إسناده في الحِجَاج، إلى الحضور والتوضيح، لكي يتيسر احتلال المكانة الأولى في الوعي لِبعضِ العناصر التي يرغب الخطيب في أن يَلفِتَ النظر إليها. من الضروري قبل الحِجَاج انطلاقاً من بعض المقدمات أن يكون محتواها متميزاً على أرضيةٍ مختلطة لعناصر الاتفاق المتوفرة: هذا الاختيار للمقدمات يلتبس بتقديمها. إن تقديماً فعالاً، يؤثر في وعي السامعين، مهمٌّ ليس فقط بالنسبة لأي حجَاجٍ يستهدف الفعل المباشر، ولكنه مهمٌّ أيضاً بالنسبة إلى ذلك الذي يستهدف توجيه الذهن بطريقةٍ معينةٍ، لأجل تغليب بعض الخطاطات التأويلية، ولإدراج عناصر الاتفاق في إطارٍ يجعلها دالةً ويكسبها المكانة التي تناسبها داخل المجموع.

لقد اكتسبت هذه التقنية في التقديم، علاوةً على ما سبق، تطوراً بحيث إنه قد تم اختزال كل مادة الخطابة في دراستها، الخطابة [أو البلاغة] التي تم تصورها هنا بوصفها فنَّ القول الجيد والكتابة الجيدة، باعتبارها فن التعبير عن الفكر، والشكل الخالص. هذا التصور ينبغي أن نتمرد عليه وهو الذي يعتبر سبب تفسخ الخطابة، وعقمها وهَذرِهَا. إننا نرفض الفصل في الخطاب بين الشكل والمحتوى، ودراسة البنيات ومحسنات الأسلوب مستقلة عن الهدف الذي ينبغي أن تبلغه في الحِجَاج. بل سنذهب إلى ما هو أبعد من هذا. إننا نعرف أن بعض طرق التعبير يمكن أن تبعث تأثيراً جمالياً، ملازماً للتنغيم والإيقاع وبسماتٍ شكلية خالصة، وأنها

تستطيع أن تحدث تأثيراً حِجَاجياً بواسطة التعجيب والإبهاج والدعة والاستفزاز واللازمات وتقطعات الانتباه التي تثيرها، دون أن تكون مختلف هذه العناصر قابلة للتحليل في علاقتها المباشرة بالحِجَاج. إننا نستبعد مع ذلك دراسة هذه الآليات، رغم أهميتها الأكيدة في الفعل الخطابي، من تحليلنا الحالي للحِجَاج.

إن ما نتقيد به في دراستنا لشكل الخطاب سيكون هو الوسائل التي بفضلها يضع تقديمٌ معينٌ للمعطيات الاتفاق في مستوى معين، ويطبعه بشدة ما في الذهن، كما يبرز بعض مظاهره. سيكون من الممكن اكتشاف اختيار شكل محددٍ ونحن نفكر في تنوعات الشكل وفي مختلف تقديمات محتوى ما، والتي لا تكون من الجهة الأخرى هي نفسها حينما تقدَّمُ بطريقة مخالفةٍ. فكما أن وجود أكثر من تأويلٍ واحدٍ ممكنٍ يسمح لنا بعدم الخلط بين النصِّ وبين المعاني التي تنسب إليه، فكذلك بالتفكير في مختلف الوسائل التي كانت متاحةً للخطيب لكي يوصل إلى مستمعه موضوع خطابه، سنتمكن من التمييز، لضرورات العرض، بين المشكلات التي يطرحها تقديم المعطيات وبين المشكلات المرتبطة باختيارها.

37. المشكلات التقنية لتقديم المعطيات

إن أي خطابٍ له حدود داخل الزمن، وكذلك الأمر بالنسبة لأي مكتوب يتوجه إلى متلقٍّ ما. وسواءٌ أكان هذا الحصر مفروضاً تعاقدياً أم أنه يخضع لفرصةٍ ما، أم لانتباه السامعين، واهتمامهم، أم للمكان المتوفِّر في صحيفةٍ ما أو مجلة، أم لتكاليف طبع نص، فإن شكل الخطاب لا يستطيع تجاهله. إن المشكلة العامة لامتداد الخطاب يجد له صدى مباشراً في المكان الذي يُخَوَّلُ لعرض عناصر الانطلاق، وفي اختيار هذه العناصر وفي الطريقة التي نقدمها بها إلى السامعين. إن ذلك الذي يلقي خطاباً قاصداً إلى الإقناع ـ عكس ضرورات برهنة صورية حيث لا شيء يمكنه، من حيث المبدأ، أن يكون ضمنياً ينبغي له أن يدبِّر وقته وانتباه السامعين: من الطبيعي أن يخصِّص لكل جزء من عرضه المكانة المتناسبة مع الأهمية التي يرغب في نسبتها إليه من يستمعون إليه.

حينما يكون كل الناس على علمٍ بمقدمةٍ ما ولا تكون موضع مناقشة، فقد يغدو التصريح بها أمراً مضحكاً:

> «إذا كانت إحدى المقدمات معروفة، فلا حاجة إلى ذكرها، لأن السامع يستطيع أن يضيفها بنفسه. فمثلاً لإثبات أن دُوريُوس كان المنتصر في المباراة التي كانت مكافأتها تاجاً، يكفي أن نقول إنه أحرز نصراً في الألعاب الأولمبية، ولا داعي لذكر أن الجائزة في الألعاب الأولمبية تاج، لأن الكل يعرفون ذلك»[1].

هذه المُلاحظة الصائبة بشكل لا يقبل النقاش تستدعي مع ذلك مُلاحظتين. ليس من السهل دائماً تعيين المقدمة الضمنية، ولا تكون هذه المقدمة دائماً من الثبات كما نلاحظ في المثال السابق. هناك من الخطباء من لا يتخلون عن اللجوء إلى هذه الرخصة لأجل إخفاء مقدمات قوية قابلة للمناقشة بشكل بارز، والتي يفضلون عدم لفت أنظار المستمع إليها. ومن جهة أخرى، فإن بعض العناصر اليقينية تستحق مع ذلك التوقف طويلاً عند دلالتها وأهميتها، بدل الإيحاء بِها أو الاكتفاء بمجرد ذكرها. فبتمديد الانتباه الذي نخصه لها، نُنَمِّي حضورها في وعي السامعين. إن بعض النصائح الدقيقة للخطباء القدماء موجهةٌ لتذكيرنا بهذه التقنية في التشديد على نقطة معينة بالزمن الذي نخصه لها. يقول كِينتِيلِيَان:

> «كنت متعوداً على تناول نقطٍ كنا، أنا والخصم، متفقين بصددها [...] ولم أكن أقتصر على استخلاص كل النتائج الممكنة من اعترافات خصمي، بل إنني كنت أضعِّفها بواسطة التقسيم»[2].

إن نصيحة أرسطو، الصائبة حينما يتعلق الأمر بواقعة تُستعمَل خاصةً كحلقةٍ في حِجَاجٍ ما، ينبغي تعويضها بنصيحة كِينتِيلِيَان، حينما يتعلق الأمر بوقائع يقينية وتكون هناك إمكانيةٌ للإعلاء من شأنها بجعلها أليفةً. فإذا كان الأسلوب السريع مفيداً للاستدلال، فإن الأسلوب البطيء هو باعث انفعال: «إذ إن الحب يتكون بالعادة... وبهذا نفسِّرُ كون الخطباء الموجِزين والمختصِرِين ينفُذون قليلاً إلى القلب ويؤثرون أقل»[3].

---

(1) Aristoteles, **Rhétorique**, I , chap.2, 1357a 18-1.

(2) Quintilien, liv. VII, chqp. I, § 29.

(3) Vico, **Delle instituzioni oratorie**, p. 87.

يشكل التكرار التقنية الأكثر بساطةً لخلق هذا الحضور؛ إن تشديد بعض الفقرات، بواسطة رنينِ الصوت أو بواسطة الصمت الذي نجعله يعقُبها، يهدف إلى نفس الأثر. إن مراكمة الحكايات، حتى وإن كانت متناقضةً بصدد موضوعٍ ما، يمكن أن تبعث فكرةَ أهمية هذا. إن ركاماً هائلاً من الكتب المتعلقة بنفس البلد لا تؤثِّرُ بمحتواها وحسبُ، ولكنها تؤثِّرُ أيضاً بفعل الحضور المتنامي وحده. إن الأدب الرومانسي، الدراما والقصة القصيرة، قد شرَّفُوا من جديدٍ القرون الوسطى، وبفعل جعله حاضراً من جديدٍ فقد استخدم كما يقول بحقٍّ ألفُونسُو ييِيس مهماز الفكر التاريخي[4].

إن الإلحاح يمكن أن يتحقق من جهةٍ أخرى بأدوات أشد خفاء: إنه لمن المباح التَّساؤل عما إذا لم يكن أحد الآثار الحميدة لبعض النصوص الغامضة هو بعث الانتباه؛ إن «حضور الذهن» يجعل حاضراً ما يراد توصيله[5]. أحياناً يُرَاهِنُ المؤلف بصدد ما إذا كان المستمع يخص أهميةً متناميةً لدليلٍ لا يستحق ترقُّبَه. إن أرَاغُون نفسه يحلل هذه الآلية بصدد بيتين لأناشيد إِيلزَا:

Ce ne sont plus les jours du vivre séparés

. . . .

Et jamais tu ne fus si lointaine à mon gré

«لم نعد في الأيام التي نعيش فيها متباعدين

. . . .

ولم تكوني قطّ أبعد بالنسبة إليَّ. . .

سأنال الموافقة على أن تثنية الصفة متباعدين séparés التي تدل على شخصين يقوِّي العبارة. فلو اخترت بعد ذلك قافية في الجمع، أي 's' الختامية في الصفة séparés سيعتبر مجرد تذييل أو خطأً، والقصد سيختفي هنا»[6].

إن مراكمة حكايات متعارضة حول موضوعٍ معطى لا يحقق بدون شكٍّ،

(4) A. Reyes, **El dislende,** p. 101.

(5) Cfr. J. Cocteau, **La difficulté d'être**, p. 177.

(6) Aragon, **Les yeux d'Elsa**, p. 23.

هذا القصد فقط بأثر الذكر الذي سبق الحديث عنه، وإنما يحققه أيضاً بالمشكلة التي توحي بهذا التعدد.

وفي الغالب فإن تقنيةَ المراكمة والإلحاح، مرتبطةٌ بتقنيةٍ أخرى، أي تقنية ذكر التفاصيل، إلى حد أنه في مناسبات عديدة يصعب تمييز إحداهما من الأخرى. سنعالج موضوعاً بجعل الحلقات التالية تتعاقب: الوصف التركيبي والشامل وتحليل أو تعداد التفاصيل. ففي الخطبة الجنائزية لتُو ين، يصف فلِيشيِي الاستجابات التي يثيرها موت المارِشال:

«كم من تنهدات حينئذٍ، كم من تأوهات، كم من تنويهات ترن في المدن، في الريف! إن أحدهم وهو يرى نمو حصاده يبارك ذكرى من. . . ويَتَمَنَّى الآخر. . . سلاماً أبديًّا لذلك الذي. . . هنا تقدَّ القربات المقدسة للمسيح بروح ذلك الذي. . . هناك تقام المراسم الجنائزية. . . هكذا فكل المملكة تبكي موت وخلَّصها. . .»[7].

وفي حالات أخرى، يتم توضيح المراحل المتعاقبة لظاهرة ما، والطريقة التي حصل الوعي بها. إن المراحل المذكورة يمكن أن تكون مراحل الفعل المُراد إنجازُه. إن وكلاء الإشهار يعرفون بأنه بعرض تفاصيل العمليات المنتظر تحقيقها لعرض منتوج ما، فإنهم يجعلونه حاضراً في الوعي ويسهلون اتخاذ القرار. وكذلك فإن انطباع الواقعية يتولد عن مراكمة كل الشروط التي تتقدم فعلاً ما، أو ذكر كل النتائج المترتبة عن ذلك. هنا أقدم مثالين من هذه المقومات المقتبسة من مَارسِيل بروست:

«[تقول العمة لِأُونِّي إنها ستخرج] إنَّها لم تكتف بجعل فرَانسوَاز، التي لم تصدِّق في البدء، تُهَيئُ فقط أغراضها بشكلٍ مسبَّقٍ، وجعل من ظللنَ حبيساتٍ لأمدٍ طويلٍ يَستَنشِقنَ الهواء، بل حتى طلب سيارة، وإعداد في ظرف أقل من ربع ساعة، كل تفاصيل اليوم»[8].

---

(7) Fléchier, **Oraison funèbre de Henri de la Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne**, Paris, 1676, pp. 100-101.

(8) Proust, **A la recherche du temps perdu,** vol. 12: **la prisonnièr,** II, p. 190.

«وكذلك الأمر بالنسبة إلى أَلبِيرتِين، ما كانت لتصدِّقَ بأنني أبالغ ولأجل أن أجعلها تذهب إلى أبعد مدى ممكن بشأن فكرة بأننا سنفترق، كنت أخرج باستنتاجات مما انتهيت من إعلانه، لقد بدأت أستبق الزمن الذي سيبدأ يوم غدٍ وسيمتد إلى الأبد، الزمن الذي سنظل خلاله مفترقين، وكنت أعطي آلبِرتِين نفس التعليمات إذا لم نتصالح بعد ذلك بقليل»[9].

هناك توازٍ مثير بين هذه المقومات التي تشعر بالحضور ومنهاجية الفرضية. إن صياغة فرضية ليست هي وضع إثبات منعزل، إذ إن توضيح هذا ليس ممكناً إلا بتعداد الشروط التي تفرض عليه والنتائج التي تستخلص منه. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نجد إلى جانب الفرضيات العلمية التي تستخدم للابتكار الفرضيات الحِجَاجية.

يعرِض دِيمُوستِين في أحد خطاباته فرضية إيشِين المتَّهَم، وفِيلِيب القاضي وهو نفسه المتَّهَم[10]. إنه يتخيَّلُ، في هذا السياق الخيالي، سلوكَ وردود أفعال كل واحدٍ لأجل استخلاص ما ينبغي أن يكونه السلوك وردود أفعال في السياق الواقعي. وأحياناً فعلى العكس من ذلك توصف الفرضية بكلِّ تفاصيلها، لأجل جعلها مستهجنةً بشكل عنيفٍ أو صادمة. هاتان الإمكانيتان تبينان لنا الاستعمالين الحِجَاجيين المعهودين لكل أشكال اليُوطُوبيَا. وكما يقول بحقٍّ ر. رُويِير، فإِنَّ اليُوطُوبيا لا تلتمس الصدق بقدر ما تلتمس زيادة الوعي، إنها تقابل الواقع بحضورٍ خياليٍّ تفرضه لأجل أن تستخلص من ذلك استجابات أَدوَمَ[11]. ولهذا كانت اليُوطُوبيَا بمعناها المحصور تنزع إلى الانبساط بكل تفاصيلها الدقيقة: ليس هنا تردد لإبقاء المستمع في هذا الوسط الجديد خلال ساعات طويلةٍ. لا يكون الفوز ممكناً إلا إذا كانت البنية المنطقية للوسط الخيالي هي نفسها للوسط المألوف عند القارئ، وإذا كانت الأحداث تنتج فيه بشكل طبيعيٍّ نفس النتائج. تتمتع الأساطير الجماعية، والقصص الدينية وهما جزءٌ من إرث ثقافي مشترك بهذا الامتياز عن الفرضيات واليُوطُوبيا من حيث إنّها تتمتع أكثر من هذه بقدرتهما

---

(9) Ib., p. 191.

(10) Demostenes, *Harengues et plaidoyers politiques*, t. iii, Sur l'ambassade, § 214.

(11) R. Ruyer, L'utopie et les Utopies, Chqp. II.

على تحقيق الحضور. فلأجل تقويض الاعتقاد بأن اليد اليمنى هي أقوى من اليسرى، يبين لنا أفلاطون ذلك بالقول:

«لو كانت لأحدٍ مئة يدٍ، كما هو الأمر عند جِيريُون وبريَارِي، فإنه ينبغي التوفر على القوة لقذف مئة رمح بهذه الأيدي المئة»[12]. إنه ينتقل بهذا من البنية القديمة حيث كان يوجد فرقٌ نوعيٌّ بين اليدين إلى بنيةٍ تكون فيها اليدان منسجمتين. فلأن فرضية أفلاطون أمكنها أن تحيل على الميتولوجيا، فقد تمكنت بسهولةٍ من الانتباه؛ إنها تبدو أقل اعتباطيةً، وأقل تجريداً.

فلأجل بعث الانفعال[13] يظل التخصيص أمراً لا غنى عنه. إن المفاهيم العامة، والخطاطات المجردة لا تكاد تؤثر في الخيال. يبيِّن وَاتلِي، في مُلاحظة، أن مستمعين ظلوا عديمي الإحساس إزاء عبارات عامةٍ حول المجزرة التي تميزت بها معركة فُونتُونُوي، قد انتابهم الانفعال إلى حد إرسال الدموع وذلك بسبب أمرٍ جزئيٍّ متعلقٍ بموت شابين[14]. ولأجل بعث انطباع الحضور من المفِيد تحديد مكان الحدث وزمانه؛ ينصح وَاتلِي باستعمال اللفظ الملموس بدل اللفظ المجرد، متى توفرت الوسيلة. فبقدر ما تكون الألفاظ خاصةً، تكون الصورة التي تبعثها حيَّةً، وبقدر ما تكون عامةً، تكون ضعيفةً. بهذا ففي خطاب أَنطوَان، في يُوليوس قيصر لشِيكسبِير، لم تتمَّ الإشارة إلى الجناةِ باعتبارهم أولئك الذين «قتلوا» قيصرَ، ولكن أولئك الذين «انغرست خناجرهم» في جسد قيصر[15]. إن اللفظ الملموس يقوِّي الحضور.

وكقاعدة عامة، فإن المجلس يبدو حسناً، إلا أننا إذا أردنا أن ندقق

---

(12) Platon, **Lois,** V11,794 d et suiv., cfr. P.M. Shuhl, **Le merveilleux, la pensée et l'action**, p. 186.

(13) إن الانفعال والحضور مترابطان بشكلٍ حمِيميٍّ إذا افترضنا كما يفعل ذلك د. أ. هِيبْ في **The organization of behavior** بأن الانفعال يحْجُمُ عملية التفكير، ويجعل بذلك الشيء «هامّاً».

Cfr. Hebb y Thompson, *Hand book of social psychologie*, edité par lindzey, vol. I, p. 553.

(14) Whately, **Elements of Rhetoric,** p. 130, note.

(15) Ib., pp. 194-197.

التعارض بين الألفاظ المجردة والألفاظ الملموسة فسنبين أنّ هناك أنواعاً عديدةً من المجردات التي تؤثر حقاً بطريقة مختلفة في إحساس الحضور. كثيراً ما بُذِلَ مجهودٌ لأجل تحديد أنواع المجردات، وذلك إما بما تتخلص منه من الملموس، أو بخاصيتها البنائية: قد يكون «رجل» من النمط الأول، وقد تكون «حقيقة» من النمط الثاني[16]. إلا أنه يبدو لنا على الفور أن الخط الفاصل بين الملموس والمجرد تابع في كل الأحوال لزاوية النظر المختارة التي نتبنَّاهَا والتي هي ناشئة عن تصورنا للواقع.

إننا نستطيع، ونحن نترك جانباً التعارض بين الملموس والمجرد، أن نحاول ترتيب بعض مستويات التجريد. يبين هَايَاكَاوَا، وهو يؤول سلَّم كُورزِيبسكِي الذي يصعد نحو المستويات الأعلى في التجريد، بأنه في المستويات الأسفل نجد الوقائع نفسها تؤثِّرُ بشكلٍ مباشرٍ على عَاطِفِيَّتِنَا[17]؛ إلا أن هذا ليس صحيحاً دائماً، إذا فكرنا، حسب كُورزِيبسكِي، في كون البقرة التي نشاهدها قد تكون أشدَّ تجريداً من الأنوية، والإِلِكترُونَات، التي تتألف منها والتي يدرسها العلم[18].

ولأجل التأكد من تعقيد المشكل، يكفي التفكير في الفعل الذي تحدثه في خيالنا نفس الوقائع، التي يقدم لنا مظهرها الكمي، تارةً في أعداد مطلقةٍ وتارةً أخرى في أعدادٍ نسبيةٍ. وبصفةٍ عامَّةٍ فإن الأعداد المطلقة تتحدث بشكلٍ أشد حيويةً إلى الخيال؛ إن الأشياء على الرغم من تناولها من الناحية الكمِّيَّة الخالصة، هي في الواقع أفراد مستقلةٌ وحاضرة في درجتها القصوى. إلا أن العكس يمكنه أيضاً أن يحدث، خاصّةً حينما يحيل العدد النسبي، الذي لا يعتبر بدون شكٍّ أشد ملموسيةً من العدد المطلق، على حدث مؤثرٍ فينا: على سبيل المثال، احتمالية الوفاة خلال السنة بهذا المرض أو ذاك. إن نفس العلاقة العددية يمكن أن تبدو ملموسةً إن قليلاً أو كثيراً بحسب الاهتمام الذي نخصه لها. إن

(16) ينظر على الخصوص Schopenhauer, **Die welt als wille und vostellung,** t. I, § 9, ed. Brockhaus, vol. 2, p. 49.

(17) Hayakawa, **Language in Throught and Action,** p. 127.

(18) Ibid., p. 169.

درجة التجريد قد لا تحدِّد مع ذلك الحضور إذا لم يكن هذا يحدده ظاهرياً. وبدل حل المشكلة التي تهمنا، باعتماد اعتبارات أُونطُولُوجيَّة، ألا يكون من الأصوب إخضاع فكرتنا عن الملموس لانطباع الحضور الذي تبعثه فينا بعض مستويات تقديم الظواهر؟

إن الطريقة الحدسية في التعبير، أي استعمال اللفظ الذي يَصدِم لا يكون دائماً سليماً من العيوب. لقد أكد شُوبِنهَاور أن بعض الكتاب يتفادون، بقدر الإمكان، التعبير الأشد تحديداً ويفضلون استعمال المفاهيم المجردة التي تسمح لهم بسهولة بالتملص من الاعتراضات[19]. إن المُلاحظة صائبة ومليئة بالفوائد. فإذا كان اللفظ الملموس والدقيق يسمح بإقامة اتفاق، بفضل الحضور الذي يخلقه والأحادية التي يتيحها، فلا ينبغي أبداً نسيان أن استعمال اللفظ المجرد هو وحده الذي يسمح، في بعض الحالات، بعدم تجاوز إمكانات اتفاقٍ ما. وفي أقصى الحدود فإن اللفظ الأشد تجسيداً، والأشد حضوراً يمكن أن يناسب المستعصي عن التعبير، وألا يكون البرهاني العابر لحضورٍ متحرك بشكل لانهائي. إن الرغبة في التعبير عن الملموس في أحاديته، المدفوع بعيداً جداً، يمكن ألا يكون أساس تفاهم جيدٍ، وإنما التخلي عن أي تفاهمٍ. إن تقديم المعطيات ينبغي أن يتكيف، في كل حالةٍ، مع شروط حِجَاج فعَّالٍ.

38. الصيغ اللفظية والحِجَاج

إن تقديم المعطيات ليس مستقلاً عن مشكلات اللغة. ذلك أن اختيار الكلمات، لأجل التعبير عن الفكر، نادراً ما يكون بدون تأثيرٍ حِجَاجيٍّ. بفضل الحذف المقصود أو اللاشعوري للقصد الحِجَاجي يمكن التسليم بوجود مرادفات، وألفاظ قد تكون قابلة لاستعمال إحداها محل أخرى بدون تمييز؛ في هذه الحالة فقط قد يكون اختيار أحد الألفاظ مسألة شكلية خالصة وخاضعة لدواعِ التنوع والتنغيم والإيقاع الخطابي. تبدو هذه النية السلبية بديهية في كل لحظةٍ يتعذر معها معرفةُ القصد الحِجَاجي، كما هو الشأن في المعاجم حيث الكلمات تبدو قابلة لكي تنوب إحداها عن أخرى، لأنها مذكورة لأجل غايات

(19) Schopenhaur, *Parerga und Pralipomena*, II, § 283, ed. Brockhaus, vol. 6, p. 552.

مفيدةٍ. ولكن حينما يتعلق الأمر باستعمالها من قبل خطيبٍ في خطابٍ خاصٍّ، فإن تساوي المترادفات لا يمكن تأمينه إلا بالنظر إليه باعتبار مجموع المقام حيث يندرج خطابه، وباعتبار بعض المواضعات الاجتماعية خاصةً التي يمكن أن تتحكم فيه. وفي بعض الأحيان يكون اختيار لفظ ما يُرسل لكي يكون أمارةً للتميُّز، أوللألفة أو للبساطة. ويُستخدَمُ أحياناً أخرى بشكلٍ مباشر للحِجَاج، إذ إنه يؤطِّرُ موضوع الخطاب داخل فئةٍ أفضل مما قد يفعله استعمال المرادف؛ لمثل هذا القصد يناسب اختيار لفظة «سُدَاسِي السطوح» ''hexaèdre'' بدل لفظة ''cube'' «مكعّب».

إننا نقف عموماً على قرينة القصد الحِجَاجي بالعلامة التي يمثلها استعمال لفظٍ يبتعد عن اللغة العادية. غنيٌّ عن القول أن اختيار اللفظ المعتاد يمكنه هو بدوره أن يكون ذا قيمةِ حجةٍ؛ ومن جهة أخرى ينبغي التدقيق بصدد أين ومتى يمكن لاستعمال محدد أن يعتبر عادياً؛ وبصفة عامة، فإننا نستطيع أن نعتبر عاديّاً اللفظَ الذي يمرُّ أمامنا فلا يسترعي نظرنا. لا يوجد اختيار حياديٌّ ـ ولكن هناك اختيارٌ يبدو حيادياً وانطلاقاً من هذا تمكن دراسة التغييرات الحِجاجية. إن اللفظ الحيادي يخضع بطبيعة الحال للوسط. فعلى سبيل المثال، خلال الاحتلال الألماني لبلجيكا كان من العادي في بعض الأوساط تسمية الألماني بلفظة «بُوش». ومن ذلك الحين فقد أمكن لاستعمال لفظ «ألماني» أن يدل إما على الخضوع العام للموقف العدائي الذي كان يُحسُّ به أمام العدو، أو التقدير الخاص لألماني محددٍ كان جديراً بذلك. وكذلك فإن استعمال الشرح «شخص ذو استعداد لكي يقترف خطأً لوصف «الكاذب» يمكن أن يكون القصد من ورائه تجريد هذا اللفظ ما أمكن ذلك، من العنصر التنقيصي لمطابقته بلفظ وصفي وإعطائه الحكم حيث يندرج مظهر حكم واقع[20]، من هنا الدلالة الحِجاجية لهذا الشرح، التي لا يملكها لفظ «كاذب». يبين هذان المثالان جيداً أن اللفظ الذي ندعوه حيادياً، أي ذلك الذي لا يلفت النظر، هو أبعد من أن يكون دائماً ذلك الذي ندعوه عامةً وصفياً أو وقائعياً. لا شيء أشد اعتباطاً بهذا الصدد من

(20) سنستعمل في مناسبات مختلفةٍ مفهومي «حكم قيمة» و «حكم واقع» بالمعنى الذي شاع التسليم به عند المعاصرين. إن مُصنَّفنا يميل إلى أن يبين أنه لا يوجد تمييز واضحٌ وجوهريٌّ بين هذين النوعين من الأحكام.

التمييزات المدرسية بين الخطاب الوقائعي الحيادي الوصفي والخطاب الإحساسي أو العاطفي: ليست لهذه التمييزات قيمة إلا بقدر ما تلفت انتباه الطالب إلى الإدراج الظاهر لأحكام القيمة في الحِجَاج. إلا أن هذه التمييزات ضارةٌ في حدود ما تضمر أن هناك طرقاً للتعبير قد تكون وصفية في ذاتها، وخطابات حيث لا تتدخل إلا الوقائع وموضوعيتها التي لا تقبل أي نقاش.

لأجل تمييز الاستعمال الحِجَاجي للفظ ما، من المهم معرفة أن الكلمات أو العبارات التي بإمكان الخطيب أن يستعملها والتي فضَّل عليها الكلمة المستعملة: أن مجموع العبارات المتوفرة يمكن أن ندعوها، اقتداءً بالمصطلحية الدالية terminologie significiste الهولاندية، **عائلة الكلمات**، التي لا تعتبر كلمات مترابطة بنسق من الاشتقاقات، ولكنها عبارات متشابهة من حيث المعنى[21]. وبطبيعة الحال فإن تشكل هذا الضرب من عائلة الكلمات ليس بريئاً من بعض الاعتباطية، لأن هذه العائلة ليست محددة بأي معيارٍ آخر إلا الفكرة الأولية التي نتوفر عليها عن التصور الذي تسمح هذه العائلة بتوضيحه. إن تطور المفهوم قد يخضع لتغيرات في استعمال كل واحد من شبه المترادفات[22] التي تشكل جزءاً من هذه العائلة: هذه الألفاظ قد تشكل نسقاً في حال تفاعل[23]. لا شيء يمنع من أن تكون هذه الألفاظ من لغات متعددة مختلفة معتبرةً تكوِّنُ جزءاً من نفس عائلة الكلمات، شريطة أن تكون التقاطعات بين هذه الدوائر اللغوية المختلفة

(21) Cfr. G. Mannoury, *handboek des analystiche signifika,* 1, pp. 43, 126; B. Stokvis, *psychologie des suggestie en autosuggestie,* p. 19.

(22) ينبغي أن يفهم مصطلح شبه مرادف بمعناه الأوسع، إذ يمكن أن يشمل كلمات بشكل نحوي جد مختلفة، مثل «الضروري» و «بسبب أن».

(23) إن مفهومَي Sprachfeld (الحقل اللغوي)، وBedeueung (فضاء الدلالة) اللذين اعتمدتهما اللسانيات البنيوية يمكن أيضاً أن يُستخدَما لدراسة الاختيار الحِجَاجي. ينظر:

J. Trier, **Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes,** pp. 1 à 14; Sprachliche Felder, **Zeitsch, fur deutsche Bildung,** janv. 1932, pp. 417-427; **Das Sprachliche Feld, Neue Jahrbucher fur Wissenschaft und Jugendbildung,** 1943, 5, pp. 428-480.

وبشأن «الحقول الدلالية» ينظر ستِيفنْ أُولـمَانْ **Précis de sémantique française,** pp. 303-309.

كافيةً. من الممكن، إضافة إلى ذلك، أنه في هذا المجال الذي لم يحظ بالدراسة الكافية، يمكن لتدخل مفهوم عائلة الكلمات أن يقدِّمَ خدمات كبرى. وبدون شكّ فإننا سنرى أن إدخال كلمة غريبة، بتلويناتها الدلالية الخاصة، يمكن أن يترتب عنها تغيير المفهوم القائم سلفاً وأن يكسب كل واحد من شبه المترادفات خلفية جديدة. وحالياً فإن معنى اللفظ «honneur» متأثِّرٌ بقوةٍ في نفس الآن باللفظ الفرنسي «honneur» وباللفظ الإسباني «honor» وذلك على الأقل في أذهان المتأدبين، الذين تنتمي بحسبهم إلى نفس العائلة من الكلمات.

تشكل كلمات من نفس العائلة مجموعاً، يتخصص بالعلاقة معه لفظٌ ما: إنها بمعنى ما الأسس التي يتميز فوقها لفظٌ ما. وعلى العكس من ذلك فإن الألفاظ المتقاربة اشتقاقياً تتبادل التأثير المباشر إحداها في الأخرى. كان القدماء يتحدثون طواعية عن الحجة عن طريق اللواحق flexions[(24)]، التي تكمن في أن نطبق نفس المسند على الألفاظ المشتقة إحداها من الأخرى، من قبيل «justement» و «juste». إن هذا الضرب من الحجج قابل لكثير من الاعتراضات بسبب إهماله التباينات في التطورات الدلالية. إلا أنه من الأهمية بمكانٍ، قبل أي حجَاجٍ، التقديم في الغالب لقول في ألفاظٍ قابلة لأن تستدعي ألفاظاً أخرى بالاشتقاق، الحقيقي أو الخيالي.

والأكثر فعالية من هذا سيكون تقريب الكلمات في نفس السياق. فحينما ننقِّص نظرية ما، بوصفها تبسيطية، فإن القول مباشرة، عن نظريةٍ أخرى، بأنها لا تقل عنها بساطة[(25)] يعني أننا نصفها بتلوين قدحيٍّ، في حين أنه في العادة تشكل بساطة نظرية علميةٍ خاصية لا تضاهيها أية خاصيةٍ أخرى. إننا نلقى عند جُوهَانْدُو مثالاً جميلاً لتفاعل ألفاظٍ، متحققة بفضل آثارٍ صورية خالصة. لقد أجابت سيدة أرستقراطية تسعينية جنرالاً ألمانياً حينما استولى على ضيعتها سنة 1940 وحينما أسمعها مدح فرنسا، بالقول:

---

(24) Cfr. Aristote, **Rhétorique,** 1397a؛ تنظر أيضاً الحجج «الشبيهة» في Ciceron, *Topica,* 12; Quintilien, liv. V, chap. X, § 85.

(25) B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques,* p. 155.

«في الحقيقة، ياسيدي، إن بلدي بلد عظيم، إلا أنه قد عرف منذ أمد بعيد أنظمة صغيرة جداً، إذ كان ينبغي، إذا استعملنا لغة مَدام دِي ديفَان، بعد المخادعين trompeurs والمخدوعين trompés، أن نترقب (ولا أحد هو أقل اندهاشاً مني) رؤية أبواقكم trompettes»(26).

[نثبت النص الفرنسي لأن الحالة المعروضة تضيع في الترجمة]

En effet, monsieur. mon pays est un grand pays, mais qui a connu depuis si longtermps de si petits régimes que, pour employer le langage de M[me] du Deffand. après les trompeurs el les trompés, il fallair s'attrendre (el nul n'en est moins surpris que moi) à voir vos trompettes.

فحيث لا تكفي العلاقة بين الأشكال المتداولة، يمكن اللجوء إلى التكرار التصحيفي [métagramme] والتغييرات الأخرى لأجل تحقيق التقارب المطلوب.

إن تحليل الدور الحِجَاجي لبعض تنويعات التعبير لا يمكن إنجازه إلا بفضل التباينات بالعلاقة مع العبارة التي تمر دون أن تلفت النظر. وحينما نتناول هذا المنهج بحرفية، فإنه يستطيع أن يجعلنا نفهم أن التوسل بالعبارات التي تمر غير لافتة ليس مقوماً حِجَاجياً. إن الأمر ليس كذلك بكل تأكيد. إلا أن كل دراسةٍ لا تنصب على التباينات ولكن على ما يمر غير لافت سيكون لها طابع شاملٌ. وهذه لن تتمكن من التفرغ لتحليل أثر مثل هذه الكيفية في التعبير الخاص: وفي أقصى تقدير فإنه يستطيع أن يبين لماذا يوجد هذا الاهتمام بالتعبير بكيفيةٍ محايدةٍ، وليس كيف يحصل ذلك. إذ منذ اللحظة التي يمكن فيها إدراك هذه الكيفية في التعبير، فذلك لأنها تمثِّلُ خصائص متميزة، قابلة للتحديد بكيفية غير الحيادية.

حينما نتساءل: لماذا يعبر خطيبٌ بكيفية محايدة، فإننا نضمر أنّه كان بإمكانه ألا يفعل ذلك، وإذا أقدم على ذلك فلغرضٍ. هنا يُطرَحُ مشكل المقوّ تحت واحد من مظاهره العديدة. إننا سنصادفه في كل خطوةٍ: إن غياب التقنية يمكن أن يكون منهجاً، فلا وجود لمَا هُو طبيعي لا يكون مطلوباً. فلنقتصر هنا على إبداء بعض المُلاحظات بصدد آثار البساطة من وجهة نظر حِجاجية. يلاحظ إِيف غَاندُون في دراسة له عن أسلوب أندرِي جِيد:

(26) M. Jouhandeau, *Un monde,* p. 17.

«يذهب بعضهم إلى حد القول بأنه لم يعمد، بنفس الطريقة، إلى أسلوبٍ لامعٍ. هذا المعجم البريء من الخشونة، وهذا القول الذي لا يسعى إلاّ إلى الجوهري والمنطفئ، كما يمكن أن نعتقد، وعبارة المؤلف بجملٍ بدون نُتوءَات، وصيغ مفرغة من كل معنى خادش، قد تكون كلها الأداةَ المثالية لكاتب يلتمس الأجواء المحمومة واللعينة»[27].

يفنِّدُ إِيف غَانْدُون هذا الاستدلال «الراسخ بشكل ملحوظٍ لملاءمته التامة للسيد جِيد والذي يكفي لتدميره. . . مثال مُورياك». إلا أن إِيف غَانْدُون يخطئ عندما يقارن المناخ المحموم لمُوريَاك بمناخ جِيد. إن مُريَاك منضوٍ تحت التقليد المسيحي، في حين أن جِيد يحاول تشجيع معايِيرَ جديدةٍ: إنه محموٌ بما يصادق عليه وليس بما يصفه. في حين أنه يبدو جيداً أنه بداخل أورثُوذُوكسية ما تغدو كل المقومات قابلة للاستعمال: وعلى العكس من ذلك، فحينما نحاول تشجيع أحكام قيمة غير مستعملة وصادمة، فإن هذه تكون مستساغةً بشكل أسهل حينما لا يكون الأسلوب صادماً. ليس من المستحيل إذن أن الأسلوب الحياديَّ لجِيد قد أمكن استخدامه بالفعل في جهده لأجل الإقناع. فإذا أتينا على ذكر هذه المُلاحظات لِغَانْدُون، فذلك لأنها تلفت نظرنا بشكلٍ مباشرٍ إلى امتيازات الأسلوب المحايد: وهو أسلوب الإيعاز بنقل الموافقة العامة المخَوَّلة للُّغة إلى الموافقة على المعايير المعبَّرِ عنها. لا ينبغي في الواقع، النسيان بأنه بين عناصر الاتفاق، تأتي اللغة لكي تكون هي أحد أوائل تلك العناصر. لقد سبق لكِينتِيلِيَان أن أكد، بعد شِيشرُون: «أن العيب الأخطر [بالنسبة إلى الخطيب] هو أن يتراجع أمام اللغة الشائعة وأمام الأفكار المخصوصة بالقبول العام»[28]. إن التقريب بين اللغة الشائعة والأفكار المقبولة ليس ترفاً: إن اللغة الشائعة هي، في ذاتها، مظهر الاتفاق، وتعايش، بنفس صفة الأفكار المقبولة. إذ بإمكانها أن تسهِّل الموافقة على الأفكار.

اللجوء إلى الأسلوب المحايد يمكن أيضاً أن يعتبر حالة خاصة للاستغناء الموجه لدعم الاهتمام المخوّل للمقدمات[29]. إن الأسلوب المحايد يقوي

(27) Yves Gandon, *Le démon du style,* p. 16.

(28) Quintilien, liv. VIII, Proème, § 25

(29) انظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

المصداقية بالمفارقة مع ما كان يمكن أن يكون عليه أسلوب حِجَاجيٌّ مخصوص بدعم أكبر؛ إنه يفعل، من جهةٍ أخرى، بالمعرفة التي نتوفر عليها، بالقوة الحِجَاجية لبعض تغيرات الأسلوب.

إننا نصادف هنا ظاهرة لم تحظ إلى الآن بالعناية الكافية: وهي أن المعرفة المُعَمَّمة ـ الحدسية على أقل تقدير ـ بالتقنيات الحِجَاجية، وبشروط تطبيقها، وبآثارها هي أساس كثيرٍ من الآليات الحِجَاجية: لا يعتبر السامع جاهلاً، بل على العكس يعتبر شخصاً نبيهاً.

فلنتناول لأجل توضيح هذه العلاقة بين الفن والحِجَاج، الخطاطة الأولية والصياغة النهائية لبعض فقرات بُوسوِيه. إننا نختار عن قصدٍ فقرةً مذكورةً في مُصنَّفٍ للبلاغة[30]. إن مؤلف هذا المصنف يلح على تطور الأسلوب:

> الصياغة الأولى: «حينما نحضر مراسم جنائزية، أو حينما نسمع حديثاً عن وفاةٍ غير مرتقبةٍ، يجري الحديث. . .»
>
> الصياغة الثانية: «لا تسمع في المراسم الجنائزية إلا كلمات الاندهاش، من أن يكون هذا المتوفى قد أدركته الوفاة. . .»[31].

هناك تدرجٌ في العدد وفي التناغم والقوة والكثافة، ولهذا نفسه تزداد لذة الفن. وفوق هذا كله فإن بُوسوِيه قد استعمل لأجل ضم هذا إلى خطابه حِجَاجية إبيكتِيت: «لماذا نندهش من انكسار المزهرية الهشة، من الفاني الذي يلقى الموت. فباستعمال التصنيف، بتأطير الميت بين الفانين، يندرج بشكل مصرحٍ به في الصياغة الثانية حِجَاجٌ لم يكن في الصياغة الخطاطية. ولنضف مبالغةً ما، تقوية المُلاحظة: لا يدور الكلام عن وفاةٍ غير مرتقبةٍ وإنما «لا تُسمَع إلا كلمات الاندهاش»؛ فبقدر ما يبدو العبثيُّ أخطر يبدو متكرراً ظهوره. ومع ذلك نستطيع أن نؤكد أنّه بقدر ما كان يظهر أنَّ بُوسوِيه يختار صيغةً جديدةً لفكره، كان في الواقع قد غيَّر قوة مقدمات حِجاجه: أكثر من هذا أنّه قد ضمَّ الحِجاج إلى التعبير

(30) Saint-Aubin, *Guide pour la classe de rhétorique,* p. 136.

(31) الصياغة الثانية ظهرت في:

Bossuet, *Sermon sur la mort,* en sermons, vol. II, p. 449.

نفسه لهذه المقدمات. لا ننسَ أنّه لأمر اصطناعيٍّ، ولأغراض سلاسة التحليل نفصل المقدمات عن الحِجَاج: ففي الواقع هناك حِجَاج في وضع المقدمات نفسها. إن هذا يبدو على وجه الخصوص عندما نقرن بعض تغيرات الشكل في التعبير عن هذه الأخيرة: فبدون هذه التغيرات، يغدو الحِجَاج غير مرئيٍّ. إلا أن مجرد قدرتنا على إبرازها بدراسة هذه التغيرات يبرهن تماماً على أنه حتى في الحالات حيث يبدو التعبير حيادياً ويبدو غير لافتٍ، هناك مع ذلك وفي الغالب اختيار الألفاظ والتمهيد للحجاج.

39. الجهات في التعبير عن الفكر

إن الطريقة التي نصوغ بها فكرنا تجعلنا نعرف بعض جهاته modalités، التي تغير الواقع أو اليقين أو أهمية معطيات الخطاب.

يكاد ينعقد الاتفاق اليوم، على الاعتراف بأن جهات الدلالة تتحقق، بشكل أفضل، ببعض الصيغ النحوية، إلا أن هذه يمكن استخدامها أيضاً للتعبير عن جهات أخرى. هذه الاستقلالية النسبية تم تأكيدها أيضاً من قبل المدارس السيميائية الجديدة[32]. كما أكدها المختصون في الحقول المعرفية الفيلولوجية[33]. إن الوعي بهذه المرونة يوفر إمكانية البحث عن مقولات المعنى، «مقولات عاطفية» لا تتطابق مع المقولات النحوية والتي يمكن التعبير عنها بمختلف الأدوات النحوية. ولنلاحظ، مع ذلك أنه بالتوازي مع هذا الجهد للعثور على مقولات الفكر في صيغ نحوية متباينة، نشهد على بعض الجهود العكسية، أي جهودٍ تسعى إلى ربط اختيار هذه المقولة التعبيرية اللفظية أو تلك بسلوكٍ محددٍ. إننا نقع على مثالٍ لهذا عند فرَانسوَا ’وستَان الذي يجرب تفسيراً سيكولوجياً للصيغ النحوية ولاكتسابها عند الطفل[34].

وبالنسبة إلينا، فمما يكتسي أهميةً لفتُ النظر إلى الدور الحِجَاجي الذي

(32) Cfr. Morris, *Signs, language and behavior,* pp. 62 et suiv., 82, 93, 103, n. A; p. 257.

(33) Cfr. Brunot, *La pensée et le langage.*

(34) Fr. Rostand, *Grammaire et affectivité.*

تلعبه بعض صيغ التعبير، المرتبطة بالجهات، بمعناها الواسع. إن مُلاحظاتنا لا تركّزُ حصراً على الصورة النحوية ولا على المقولات السيكولوجية أو المنطقية.

نفس الفكرة تمكن صياغتها بطريقة موجبةٍ أو سالبة. إن نسبة خاصيةٍ إلى شيء ما، إنما هي اختيار بين صفات أخرى، لأننا نعتبرها مهمة أو مميِّزة. يقوم أي وصف على أساس خلفية يراد أن يتميز عنه الشيء، بطريقة لا تصبح دالةً إلا في علاقة بالهدف المقصود. إلا أن هذه الإحالة على المقام، والطريقة التي نوجهها بها، قد لا تكون قابلةً للضبط بالنسبة لذلك الذي لا يتعرف على الرابط بين الفكر والفعل. وفي حالة الصياغة السالبة، فإن الإحالة على شيء آخر هي صريحة بالكامل: إن السلب هو استجابة لإثبات واقعي أو احتمالي عند الآخرين(35). إن الفكر الذي يعكس الواقع عند بِرغسُون لا يمكن التعبير عنه إلا بصيغة مثبةٍ:

> «أعيدوا إلى المعرفة طابعها العلمي أو الفلسفي على وجه الحصر، وافترضوا في ألفاظٍ أخرى أن الواقع يأتي لكي ينطبع هو نفسه في ذهنٍ لا يعبأ إلا بالأشياء ولا يكترث بالأشخاص: يحصل الإثبات أن هذا الشيء أو ذاك هو، ولا يحصل أبداً أن شيئاً ليس... إن ما يوجد يمكن أن يسجل، إلا أن لاوجود غير الموجود لا يسجل»(36).

إن الفكر السالب حسب بِرغسُون لا يتدخل إلا إذا كان هناك اهتمامٌ بالأشخاص، أي إذا كان هناك حِجَاج.

ففي بعض الحالات وحسب، المحددة بدقةٍ، يكون الرفض بسلب إحداهما يعني اختيار أخرى، التي تبدو هكذا كأهونِ شرٍّ. وأحياناً فإن السلب لا يقابله أي إيجاب دقيق، وإنما يكشف عن نظامٍ من الاهتمامات. إننا نتساءل مع إِيمبسُون وبرِيتُون، عما تعنيه الجملة: «ومع ذلك، فلن أرِيقَ دمهُ»(37). إن السامع في مثل هذه الحالة ينبغي أن يتكهن: أيتعلق الأمر برفض الفعل كجنسٍ أم كنوعٍ، أي عما

---

(35) Cfr. Guillaume, *Manuel de psychologie,* p. 261.

(36) Bergson, *L'évolution créatrice,* pp. 315-316.

(37) «Yet I'll not shed her blood» Shakespeare, *Othello*, acte V, x.II; cfr. W. Empson, *Seven types of ambiguity,* ps. 185-86; K. Britton, *Communication,* p. 12.

إذا كان هذا الفعل المرفوض ينبغي تأويله في علاقةٍ بجنس الأفعال التي يمثل هو نوعاً منها، أو طريقة للقتل من بين الطرق الأخرى، أو طريقة للانتقام من بين أخرى التي عهدناها، أو أن هذا القول يمثل جنساً، وأي جنس، أي إن أي قتل لن يقترف، وأيَّ انتقام لن يحدث. فتبعاً للتأويل الذي نتبناه، يمكن للسلب أن يكون إعلاناً عن انتقامٍ أم عن صفحٍ. إلا أن أهمية صيغة السلب تصدر، ومهما كان التأويل، عن كونٍ الموت مذكوراً بشكل لا رادَّ له.

يحدث نفس الغموض حينما ينطبق السلب ليس على إثبات ما ولكن على مفهومٍ، باقتران سالفةٍ. وعلى هذا الغرار ففي لا إنساني «inhumain» قد يتعلق السلبُ بالجنس، وتعيين ما هو غريب بالكامل عن الإنسان، أو تعيين نوع الناس أو السلوكات الإنسانية التي لا تحقق مثال الإنسان. إن الصيغة السالبة تترك ضمن اللَّاتحدُّد المفهوم الذي بداخله يحدث التقطيع.

حينما نتوفر على عدد معينٍ من المعطيات، فإن إمكانات واسعة جداً تتوفر لدينا في ما يتعلق بالروابط التي نقيمها بينها. إن مسألة تطابق العناصر أو تبعيتها تعود في الغالب إلى تراتبية القيم المسلم بها. ومع ذلك ففي إطار تراتبية القيم، نستطيع نسج روابط بين عناصر الخطاب التي تغير بشكل لافتٍ المقدمات: إننا نحدث بين هذه الروابط الممكنة اختياراً بنفس أهمية ذلك الذي نحدثه بالتصنيف أو التكييف.

إن النحاة يعرفون في الفرنسية روابط التطابق من قبيل «و et» و«لكن mais» و «أو ou» «لأن car» و«إذن donc» و «لا ni» وروابط التبعية من قبيل «رغم أن bien que» و«مع أنّ malgré que» و«بما أن puisque». إلا أننا إذا درسنا طبيعة الروابط كما شرحناها ينبغي أن نعترف بأن تبعية الجمل إحداها لأخرى لا غنى عنها، مهما كانت الروابط المستعملة. وفي الحقيقة فإن روابط المطابقة ـ مثل و، أو، ولا، إذن ـ يمكن اعتبارها تعبيراً عن علاقة منطقية. إلا أن هذا لا يكون إلا في بعض الشروط المحددة بدقة حيث تسمح هذه العلاقة المنطقية للجمل المقرونة بهذا الشكل على قاعدة المساواة. وبصفة عامةٍ فإننا نلاحظ أنه في ممارسة الخطاب، تكاد تتخلل دائماً تحت صيغة تطابقية ما نيةٌ ما للتبعية subordination.

فلنتناول المثال الأبسط لتعاقب أحداثٍ: «لقد صادفت بالأمس صديقك؛ إنه لم يحدثني عنك». الجملة الأولى هي واقعةٌ، لا يعترض عليها محاوري؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثانية. إنهما متطابقتان ويمكن الربط بينهما بالعطف «و». إلا أن التأويل العادي في بعض المقامات سيكون: «إن صديقك لم يحدثني عنك، على الرغم من أنه كان يتوفر على فرصة لذلك». إن إدخال هذه الجملة الأولى ـ في هذا المكان، ومتقدمة على الثانية، التي تتبعها في الواقع ـ يغير بشكل ملحوظٍ الانطباع الذي قد يحدثه إثبات هاتين الواقعتين المترابطتين بشكل بسيطٍ. إن أحكام واقع تتلون هنا تبعاً لذلك، بتأويلٍ ضمنيٍّ يكسبهما كامل دلالتهما.

إن التبعية لا يعبر عنها بالروابط فقط؛ إن هناك روابط أخرى نحوية يمكن أن تلعب نفس الدور. يقيم فرَانسوا رُوستَان علاقةً بين عبارات من قبيل: «جميلة، لأنها متواضعة» و«جميلة، لكونها متواضعة» و«جميلة بالتواضع» و«مُتجَمِّلة بالتواضع» «ذات جمال ناشئٍ عن التواضع»[38]. إن التبعية بين الجمال والتواضع معبَّرٌ عنها على الرغم من أن ذلك حصل بطريقة خفيفة الاختلاف، بواسطة كل واحدة من هذه الصيغ.

إن الصياغة الكيفية تقبل هي أيضاً وفي الغالب لنظام من التبعية. وتبعاً للتبعية التي نقيمها، فإننا سنتحدث عن «ألَم ورِعٌ» أو «ورَعٌ أليم».

إن الاختلافات التقنية في التقديم تسمح بتوجيه الانتباه، بين عناصر متباينة، نحو تلك التي تتسم بثقلٍ ما: إن الصيغ «بحبٍّ» و«وبتقدير» و«بسبب» تشير إلى العناصر التي نخصها بالأولية: «كل شيء يحدث لصالح المصطفين، حتى غموض الكتابة المقدسة؛ لأنهم يمجدونها، بسبب السطوعات الإلهية...»[39]. نفس الأولية يعبَّرُ عنها من جهةٍ أخرى بالجملة الموصولة: «إن الوضوح الذي يستحق أن يجعلنا نوقِّرُ الظلام»[40]. إن تصغير بعض العناصر يُ لُّ

(38) Fr. Rostand, *Grammaire et affectivité,* p. 66.

(39) Pascal, *Pensées,* 580 (137), «bibl. de la pléiade», p. 1016 (nº 575, ed. Brunschvicg).

(40) Ib. *Pensées,* 400 (465), p. 933 (nº 598, ed. Brunschvicg).

عليه في الغالب بالظرف «وإلا»، أو بواسطة العبارة «باستثناء». سنرى في ما يلي كيف ينعكس بشكل مثيرٍ الكرم المتسامح لِجُوليَان لَابُوستَا نحو اليهود:

«إنهم يتوافقون مع غير اليهود، باستثناء إيمانهم بإله واحدٍ. إن هذا يميزهم وهو غريب عنا. وما عدا هذا فإنه مشترك...»[41].

وأخيراً فإن عبارات مثل «رغم أن bien que» و«مع أنّ malgré que» و«بدون شك sans doute» تدل على أننا نقدِّم تنازلات، إلا أنها بالخصوص وذلك بحسب موقعها في الجملة، ما هي درجة الأهمية التي ننسبها إلى ما نخوِّله.

فبمساعدة هذه التقنيات يستطيع الخطيب فضلاً عن ذلك أن يقود المستمع بشكل فعال للغاية نحو ما يلتمس أن يكون موضع قبول. وكذلك فقد أبرز آوِرباخ حقَّ الطابع الاستراتيجي[42] للبناء الذي يقيم علاقات دقيقةً بين عناصر الخطاب والتي كانت قد وُصِفَت بأنها متَّصلة «hypotactique». نعارض هذه الأخيرة بالبناء المنفصل paratactique، الذي يتخلى عن أي نوع من الروابط الدقيقة بين الأجزاء. إن المثال النمطيَّ الذي يقدمه آورباخ هو الجملة اللاتينية المقتبسة من البُولغَاتَا [أي البيبلبا الميسَّرة]: dixitque Deus: fiat lux, et facta est lux [وقال الربّ ليَكُن نورٌ ورأى الربّ النور][43] إن للمستمع الحرية في أن يتخيل بين الأحداث علاقةً تتخذ بسبب عدم دقتها نفسها طابعاً غريباً وسحرياً؛ ومن ثَمَّ يمكن في بعض الأحيان أن تحدث أثراً شديد الدرامية. من الضروري أن نقرن ، حسب رأينا، بالبناء المنفصل وبالخصوص في بعض استعمالاته، التعداد. إن هذا يجذب لسبب وجيه نظر إ. نُولِي في سُنَاتةِ الصوائت لرَامبُو. فهل هذا قمة التعبير عن الحركة؟[44] قد يجوز هذا. إلا أن هذا هو أيضاً طريقة للتعبير عن الغرابة المنتصرة للعلاقات التي يعرف الشاعر إبداعها بدون أن يعرف محتواه بدقةٍ.

---

(41) C. Gal, 306 B, citado por J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien,* p. 305.

(42) Auerbach, *Mimesis,* p. 92.

(43) Ib., p. 74.

(44) E. Noulet, *le premier visage de Rimbaud,* p. 183.

إن البناء المتَّصل هو البناء الحِجَاجي بامتياز: وحسب آورباخ فقد يكون هذا البناء خاصية الكتابات اليونانية الرومانية، التي تتعارض مع البناء المنفصل الخاص بالثقافة العبرية. إن البناء المتَّصل يخلق أطراً، ويمثل اتخاذ موقف. إنه يأمر القارئ ويرغمه على مشاهدة بعض العلاقات، ويحصر بعض التأويلات التي يمكن أن يراعيها، ويستلهم الاستدلال القضائي المحكم الصياغة. أما البناء المنفصل فإنه يفسح مزيداً من الحرية ولا يبدو أنه يفرض أية وجهة نظر. وهكذا وبدون شك فلأنها منفصلة كانت الجملة المركبة، المتوازنة، للكتّاب الإنجليز في القرن الثامن عشر تبعث حسب ر. م. وِيبِير الانطباع الفلسفي[45]، أو بالأحرى الوصفي، أو التأمليَّ أو الحياديَّ.

لقد شاع التسليم بأن الجهات، بمعناها اللساني، أربعٌ وهي الإثبات والطلب والاستفهام والإنشاء optative.

إن جهة الإثبات تناسب أي حِجَاج، ولا داعي للزيادة على هذا. نعبر عن جهة الطلب في لغاتنا بواسطة الأمر. وخلافاً للمظاهر، فإن هذا لا يتمتع بقوةٍ إقناعيةٍ: تصدر كل قوته عن تأثير الشخص الذي يصدر الأمر على من ينفّذ. يتعلق الأمر بعلاقة القوى التي لا تتضمن أية استمالة. حينما تغيب القوة الفعلية أو لا يلتفت إلى استعمالها، فإن الأمر يتخذ له نبرةً التماس.

وبسبب هذه العلاقة الشخصية الكامنة في صيغة الأمر، فإن هذه شديدة الفعالية في زيادة إحساس الحضور. قد يأمر القائم بتغطية منافسة رياضية، عبر الراديو اللاعبين بأن يفعلوا هذا أو ذاك. إن اللاعبين لا يسمعون هذه الأوامر، هذا لا يعني إلا السامعين؛ إلا أنهم بإعلامهم بشكلٍ غير مباشرٍ بأحكام بصدد اللاعبين ـ مثال الإعجاب بشجاعتهم واستهجان ترددهم ـ يُكسبون المشهد قدراً كبيراً من الحضور بسبب أن الذي يتحدث يبدو أنه يشارك في الفعل الذي يصف.

إن الاستفهام جهةٌ على قدر كبيرٍ من الأهمية الخطابية. إن السؤال يفترض موضوعاً يتعلق به، ويوعز إلى أن هناك اتفاقاً على وجود ذلك الموضوع. إن الجواب عن سؤال ما هو تأكيد هذا الاتفاق الضمني: الحوارات السقراطية تعلِّمنا كثيراً بشأن فائدة هذه التقنية الجدلية ومخاطرها.

(45) Richard M. Weaver, *The Ethics of Rhetoric,* p. 125.

إن دور الاستفهام في الدعوى القضائية هو إحدى النقط التي أدلى بصددها القدماء، وعلى الخصوص كِينتِيليَان، بالكثير من المُلاحظات العملية، وهي ما تزال إلى اليوم محتفظةً براهنيتها. اللجوء إلى الاستفهام يسعى إلى الحصول على اعترافٍ ما بشأن حدثٍ واقعيٍّ مجهول من قبل ذلك الذي يطرح السؤال، إلا أنه يفترض Présume وجوده ووجود شروطه. إن السؤال: «ماذا فعلت ياسيدي في ذلك اليوم في المكان الفلاني؟» يقتضي أن المستفهَم كان موجوداً في لحظةٍ معينةٍ في المكان المعين، وإذا أجاب، فإنه يكشف عن اتفاقه بهذا الصدد. إلا أنه في الكثير، نجد السؤال، حتى حينما يكون واقعياً، لا يسعى مع ذلك إلى توضيح لذلك الذي يسأل بقدر ما يسعى إلى حصار الخصم في تَنافُراتِه. وفي الكثير، فإن الأسئلة تكون مجرد صيغةٍ حاذقة لبدء استدلالات، وعلى وجه الخصوص باستعمال البديل أو القسمة، بتواطؤ، إذا جاز القول، المحاو الذي يلتزم بأجوبته بتبني هذا النمط من الحِجَاج.

إن المقتضيات الضمنية في بعض الحالات تجعل الصيغة الاستفهامية قابلةً لاعتبارها طريقةً نفاقية للتعبير عن بعض الاعتقادات. حينما يُقالُ «ما هو الشيء الذي قاد الألمان إلى شنِّ كثير من الحروب؟» فإننا نلمِّحُ في الغالب إلى أن الأجوبة الحاصلةَ بعفويةٍ ينبغي أن ترفض. إن السؤال لا يقصد إلى البحث عن السبب بقدر ما يقصد إلى البحث عن العلة التي بفضلها لا نعثر على السبب؛ وبالأساس يتعلق الأمر بتأكيد انعدام وجود علة مفسّرة بما فيه الكفاية. ولهذا يرى كرَاوشَاي ـ وِيليَامس في مثل هذه الأسئلة، العلامة التي تنبِّهنا على حضور انعطاف ذي طبيعة لا عقلانية[46].

إن السؤال حسب فيتغِينشتَاين قد يكون في مثل السؤال الآتي:

أليس الطقس جميلاً اليومَ؟

مجرد حكمٍ[47]. أكثر من هذا أنّه في هذه الأبيات لرَامبُو:

---

(46) Crawshay-Williams, *The comforts of unreason,* p. 176.

(47) Wittgenstein, *Philosophische untersuchungen,* p. 10.

أيتها الفصول! أيتها القصور!

ما هي النفس الخالِية من العيوب؟[48]

قد يكون السؤال متحولاً، حسب سَارتر، إلى «شيءٍ»، «جوهرٍ». وفي الواقع فحتى حينما يكون الموضوع هو نفسه، فإن الصيغة الاستفهامية لا تحصل بدون إدراج نداء التشارك مع مستمعٍ ما[49].

ولنضِف في الأخير أنّ سؤالاً يمكن أن يستخدم لأجل رفض سؤالٍ آخر، كما هو الأمر في هذا الحلم حيث أَندرِي جِيد يجيب بعنفٍ عن السؤال: «ماذا تتصورون عن روسيا؟» يتخذ كجوابٍ الصيغة الفعالة «هل تستطيعون التساؤل عن ذلك؟ وهذا يبين أن الاتفاق مع المحاوِر هو بعيد عن الشكِّ»[50].

قد تكون جهة الإنشاء هي التي تذعن كثيراً للتعبير عن المعايير. إن فعل التمني، على سبيل المثال: «لو تمكن من الفوز!» هو من نفس نمط فعل التمني في الخطاب الاحتفائي؛ إن التمني يعبِّرُ عن استحسانٍ، ويعبر بشكلٍ غير مباشرٍ عن معيارٍ؛ ومن هنا فهو يقترب من الأمر المُعبِّرِ عن تضرُّعٍ والتماسٍ.

يسمح استعمال الأزمنة، هو أيضاً، بالتأثير في المستمع. توفر كل مجموعة من اللغات إمكانياتٍ، بهذا الصدد، قد تستحقُّ دراسة دقيقة.

في ما يتعلق بالفرنسية، يمكننا القول إن الماضي لا يمكن الاعتراض عليه، إنه الواقعة؛ أما الماضي المتصل فهو الزمن الانتقالي؛ والحاضر يعبِّرُ عن الكوني والقانون والعادي. الحاضر هو زمن المأثورة، والحكمة، أي قول ما يعتبر راهناً دائماً لا تمتدُّ إليه يد البِلَى ـ إن الحاضر هو ما يبدو بهذا أنه يمتلك الدور الأكثر التباساً؛ إنه هو الذي يعبر بشكلٍ أفضل عن العادي في انتقاله نحو المعيار. ففي جملة مثل «المرأة تحب أن تتكلم»، هناك إلحاحٌ على العادي إلى حد أننا نجعل من ذلك خاصية عامة: لا يمكن لأول وهلة تمييز مثل هذا من الإثبات «الإنسان

(48) Rimbaud, *Poésies,* LXXXIII, «bibl. de la pléiade», p. 139.

(49) J. P. Sartre, *Situations,* II, pp. 68-69.

(50) A. Gide, *Journal,* 1939-1942, p. 132.

مقيَّدٌ بالموت». فإذا استبدلنا الحاضر بـ «لقد تأكد أن المرأة كانت تحبُّ أن تتكلم»، فإن الاختلاط بالمعنى التوزيعي قد يكون أقل قوةً بكثير. إننا قد ننفلت من القانون لنظل في المُلاحظة.

يتوفر الحاضر على خاصية أخرى وهي أنه يوفِّر بشكلٍ أسهل ما سميناه «إحساس الحضور». ولقد اعترف له البلاغيون في الغالب بهذا الدور(51) وهنا قد تكمن علة استعماله من قبل الرومانسيين المعاصرين. يستشهد نِلِي كُورمُو بالانتقال المباغت إلى الحاضر عند مُوريَاك:

«بعد نقاشٍ داخلي، انسحبت من سرِيرهَا، دسَّت قدميها المنتفختين في نعليها، ولابسةً ملاءة البيت البنية، بشمعةٍ في يدها، خرجت من البيت. إنها تنزل في الدَّرجِ، تتبع ممَرّاً، تقطع بَهوَ الرواق»(52).

إننا نعثر في دراسةٍ لإِيف غَاندُون حول الأسلوب على مُلاحظات هامةٍ بصدد استعمال الزمن عند الكتاَّبِ. لقد تخلَّى الماضي البسيط عن مكانه، عند فلُوبِير والطبيعيِّين، للماضي المتصل. لقد اكتشف المعاصرون الحاضر السردي، أو على الأقل، فقد جعلوا منه موضة؛ فهذا جِيل رُومَان على سبيل المثال، يستعمله بشكل معتاد. وكما ينبه إِيف غَاندُون، «إن وهم الحياة يُدركُ بأقلِّ تكلِفةٍ»(53).

وبطبيعة الحال، فمن غير المؤكد أن تكون صيغة الحاضر في كلِّ اللغات، هي التي تعبِّرُ بشكلٍ أفضل عن هذا الإحساس. إننا نعرف أن الصيغة النحوية لحاضر أفعال الفعل التام في اللغات السلَافيَّة تعبِّرُ في الواقع عن المستقبل ولا يستعمل إلا بهذا المعنى. إن تأثير الصيغة الفعلية في طريقة التعبير عن الانتقال من العادي إلى المعياري، عن إحساس الحضور، لا يمكن أن يُدرَس إلا بالنسبة إلى نسقٍ لغوي معيَّنٍ وفي لحظةٍ معينةٍ. يكفي أن نذكر المقومات التي يوفِّرها استعمال هذه الصيغ حينما تستخدم بقصد حِجَاجيٍّ في إطار الأعراف الموجودة.

(51) Cf. Longin, *Traité du sublime,* chap. XXI, p. 112.

(52) N. Cormeau, *L'art de François Mauriac,* pp. 348-349 (Génitrix, p. 42).

(53) Y. Gandon, *Le démon du style,* p. 86.

إننا سنختتم هذه الفقرة ببعض المُلاحظات بشأن الاستعمال الحِجَاجيّ للضمائر والأدوات [التنكير والتعريف] والإشاريات.

فلنلاحظ أن التنكير «on» مستعمل في الغالب لإدخال معيار norme. «يُعمَل هذا on fait ceci» يعادل، بالتقريب، «ينبغي فعل هذا on doit faire ceci»؛ وأحياناً فإن «on» يمكنه أن يعني فقط ما يتعلق ببعض الكائنات في مقامات محددةٍ: «لا نُميِّزُ بوضوحٍ شكل هذه الشجرة on ne distingue pas clairement la forme de cet arbre». وبما أن الانتقال من العادي normal إلى المعياري normatif، فإن هذه الصيغة يمكن أن تكون لها أهمية حِجَاجية واضحة.

إن إبدال «أنا» بـ «on» هو تبعاً لفارس دُو مِيرِي، رائقٌ أحياناً، ومزعجٌ طوراً آخر:

> «إنني ألاحظ أن سيِّدةً ستقول بالأحرى «on vous aime» «on ne vous hait pas» «لا أكرهكم»، «بحبكم»، وأنها لن تقول «je ne vous hai pas أنا لا أكرهكم». أو «je vous aime أنا أحبكم؛ ويضيف، «ولأن هذه العبارة تصدر عن تواضعٍ فإنها لا يمكن إلا أن تكون بقدرٍ كبيرٍ من اللطافة. ولكن إذا كانت هذه لطافةً زائفةً (كما يُزعَم، فلن يقوم هناك اتفاق)، إنها تغدو مزعِجةً: وأنا أعرف أناساً قد لا يستطيعون تحملها»(54).

ففي الحالتين يتحول الذاتي إلى عادي؛ تنقص، بشكلٍ ما، مسؤوليته في الحكم؛ ومع ذلك فإن «on» تُفهَم باعتبارها «أنا» وليس كمجرد عبارة عن العادي. فإذا كان الاستعمال الأول رائقاً والثاني ليس كذلك، فلا يتعلق الأمر بالتواضع وباللطافة الزائفة، بقدر تعلقه بآثارٍ متنافرة متولدةٍ عن تقويمٍ مجامِلٍ أو عن خلافٍ شخصي نخصه بأهميةٍ متناميةٍ.

إن استعمال ضمير المفرد الغائب، حتى لو كان محدداً، مكان ضمير المفرد المتكلِّم، يمكن أن يكون له أثر، كما هو الأمر مع استعمال «on»، الذي هو التقليل من مسؤولية الذات، بخلق مسافةٍ بين ذلك الذي يتحدث وبين ما يقوله.

---

(54) Chevalier de Méré; *Œuvres*, II, p. 34 («Des agréments»).

ولنستشهد، بهذا الصدد، بِملاحظاتٍ رائعة لجُوهَاندُو:

«ففي اللحظة التي أسكرها الاعتزاز، والإعجاب بالذات الذي كانت تحسُّ به، كفت السيدة المسنة المسكينة عن قول «أنا»؛ قد يكون الاحترام هو الذي جعلها تتحدث عنها بضمير المفرد الغائبة، باعتبارها «السيدة رُوبِيَار» منتفخة مثل ديك روميّ. أو أنها كانت، بسبب التواضع لأجل الابتعاد عن مجدها أو لأجل أن تكون أشد صدقاً تعودُ فوراً لتكون موضوعيةً»[55].

وحتى إن كان الإبدال مجردَ عودةٍ إلى السلوك الطفولي ـ إننا نعرف أن اسم العلم يسبق عند أغلب الأطفال، الضمير الشخصي المفرد المتكلم[56]ـ فإن أحد الآثار الكبرى في المستمع يبدو أنه مَوضعةُ القول.

إن أحد الاستعمالات الحِجَاجية الخاصة للضمير أو للصفة غير المحددة يعود لغموضه. إن الإثباتات من قبيل «بعض الأشخاص يعرفون كثيراً بهذا الصدد» و«إننا لا نَتسَلَّى هنا»، يمكنها أن تشمل الخطيب أو المحاور، أو لا تشمله. إن الصيغ هي غامضة عن قصد: إن قولاً مغرقاً في الدقة، لا يسمح بأي شكٍّ في ما يتعلق بتأويله، يُتجَنَّبُ بعناية أحياناً، للأسباب الأشد تنوعاً.

ينبغي أن نؤكد، عكس ذلك، أن إبدال الضمير غير المحدد «on» بعبارات تشير إلى شخص واحد محدد أو أكثر، يمكن أن يُحقِّقَ بشكل ملحوظٍ جداً أثر الحضور. ولهذا فإن «حَاكِي الخرافات... يستعين بشهودٍ عمَّا يقوله؛ ويكون هؤلاء أناساً مجهولين لا يمكن العثور عليهم لإقناعهم بخطئهم»[57].

إن استعمال الأداة المحددة، والمفرد مكان الجمع، واسم الإشارة تكون لها في الغالب آثار حِجَاجيةٌ جديرة بالمُلاحظة.

ففي الكيمياء تقام التجربة على أشياء خاصة وتستنتج منها تأكيداتٌ تتعلق بـ «الكلور» و«الفُوسفور»؛ إن الأداة المحدِّدة تسمح باعتبار العينات تمثل نوعاً

---

(55) Jouhandeau, *Un monde,* p. 80.

(56) E. Pichon, *Le développement psychique de l'enfant,* p. 96.

(57) La Bruyère, *Les caractères de Théophraste, Du débit des nouvelles,* p. 51.

معيناً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى استعمال المفرد مكان الجمع، («اليهودي» و«الروسي») له دلالة أكيدة[58] نعتقد أننا نتعرف في نفس الآن، على فعل الحضور، بتحويل المجموع إلى شخص واحد، وعلى توحيد زاوية النظر، باستحالة التمييز بين الاخيار والاشرار الناشيء عن هذا التحويل.

إن الاستعمال غير المتداول للإشارة يسمح بخلق أثر حضورٍ حيٍّ جداً؛ إن فرَانسوَا مُوريَاك يستعمل ذلك كثيراً. فلنستشهد بمثال، من بين ألف مثال:

> «كانت عيناه مثبتتين على السرير الكبير ذي القوائم المعوجة حيث تحمَّل أخوه مِيشِيل فرُونتِينَاك، منذ ثماني سنوات، **هذا** الاحتضار اللانهائي»[59].

هذه الأداة في العرض، يصفها إِيف غَاندُون «بأنها مرفوضة في عين المنطق الخالص» مع الاعتراف بأنها «ممتازة بالنسبة إلى التقنية الروائية». إن الإشارة تعيِّن هنا شيئاً لا يعرفه إلا أحد الأشخاص، وهو الشخص الذي تم وصفه من الخارج، ونحن نوجد في الصفحة الأولى للرواية. إلا أن أثر الحضور لا يرقى إليه الشَّك.

كل هذه الأشكال التقديمية تمارس تأثيراً على ما يدعوه المناطقة جهاتٍ: يقين إثباتٍ ما وإمكانه وضرورته. وبطبيعة الحال فإن الظروف هي أيضاً، تقبل هذا الاستعمال؛ إلا أننا بالمُلاحظات السابقة، يعتقد أنه من الاستخفاف بالواقع الحِجاجي الزعم بأنها هي الوحيدة القادرة على التعبير عن هذه الجهات.

إن ما يُقصَدُ إليه في الحِجَاج، ليس هو دقة بعض الجهات المنطقية المنسوبة إلى الإثباتات، بقدر ما هو وسائل الحصول على استمالة المستمع اعتماداً على تنويعات التعبير عن الفكر.

40. شكل الخطاب والتشارك مع المستمع

إن الشكل الذي تقدَّمُ بواسطته المعطيات ليس موجهاً فقط إلى إحداث آثارٍ

---

(58) Cfr. V. Klemperer, L. T. I., *Notizbuch eines Philologen,* p. 186.

(59) *Le mystère Frontenac,* p. 11, cfr. Y. Gandon, *Le démon du style,* p. 65.

حجَاجيةٍ متعلقةٍ بموضوع الخطاب؛ إنه يستطيع أيضاً أن يوفِّرَ مجموعةً من الخصائص المتعلقة بالتشارك مع المستمع.

يقتضي كل نسق لغويٍّ قواعدَ صوريةً لبنية تربط بين مستعملي هذا النسق، إلا أن استعمال هذا النسق يتكيف مع أساليب عديدةٍ، وصيغٍ خاصةٍ، مميزةٍ لوسطٍ ما، لِلمكانة التي نحتلها فيه، ولِمناخٍ ثقافيٍّ معين.

إننا نعرف الدور الذي تلعبه المعاجم [مجموع الكلمات الخاصة بمجموعة بشرية ما] في تمييز الأوساط عن بعضها البعض. إننا نعرف بأن هناك وجوداً في بعض المجتمعات لِلغات مخصوصة للنبلاء والآلهة(60)؛ إن استعمال الألفاظ القديمة، واللهجات المحلية [patois] تتمتع في الغالب بدلالة مُمَيِّزةٍ، تارةً من زاوية تعارض طبقي، وطوراً آخر من زاوية تعارض من طبيعة أخرى. إن دلالة هذه التباينات تقوم على كون اللغة المقصورة على استعمال فئةٍ ما أو اللهجة تتعايش مع لغة مجموعة أكبر يشكل مستعملوها طرفاً أيضاً. إن اللغات المقصورة تلعب إذن دوراً إقصائياً مختلفاً عن ذلك الذي يقوم بين لغات شعوب غريبة عن بعضها البعض. يمكن أن يحدث أن هذه اللغة المقصورة هي اللغة المعتادة لمجموعة خارجية أعرض: إنها حالة المجتمعات التي تتوفر على لغة ثقافةٍ منتميةٍ إلى مجموعةٍ أخرى، كما هو أمر اللاتينية بالنسبة إلى الغَالُورُومَان [الفرنسيون المتحدثون باللاتينية] وفي القرن التاسع عشر الفرنسية بالنسبة إلى سكان الفَالَاند.

من المعروف أيضاً الدور الذي يمكن أن تلعبه عبارةٌ مهملةٌ: إن بَترَ اسم علم أو تشويه نصٍّ يدلَّان على تنقيص الموضوع المتحدَّث عنه. هذه الإهمالات يمكنها أن تولِّد تواطؤاً مع السامع، وتأكيد مراتبية ما. فلنتناول مثالاً جد مبتذلٍ: إن طبيباً مكلفاً بقراءة تقرير ماليٍّ يبدو أنه يتردد في قراءة «آلاف» و«ملايين» الفرنكات: إن ذلك علامة على ازدراء المسائل المالية، وتَشارُكٌ مع أعضاء المستمعين الذين يتقاسمون معه نفس الازدراء. إن استعمال معجم يُقصد إلى جعله فقيراً أو غير سليم يمكن أن يستخدمَ لنفس الأغراض.

---

(60) Cfr. W. Porzig, *Das Wunder der Sprache*, pp. 187-188.

أكثر من هذا أنّنا بصدد الاعتراف بأن كل بنية اجتماعية، تناسبها كيفيات خاصة للتعبير عن التشارك الاجتماعي. لقد ألح لَاسوِيل في أعماله حول الدعاية على هذه المسألة. يبدو إلى الآن أنه قد تم التمييز بين أسلوبين كبيرين في نقل الفكر: أسلوب المجتمعات الديموقراطية وأسلوب المجتمعات المراتبية. إن الدراسات في هذا المجال ما تزال جنينيةً. إنه لمن المهمِّ الإشارة مع ذلك، كما فعل لَاسوِيل، إلى الطابع شبه الطقوسي لأسلوب بعض المجتمعات المراتبية. لقد أمكن تبيان أن أسلوب مبايعة ملك إنجلترا كإمبراطورٍ للهند قد كان أشدَّ طقوسيةً من أسلوب مبايعات نفس الملك بوصفه ملك إنجلترا. لقد تم تقديم فرضيات هامةٍ: يبدو أن بعض البنيات اللغوية تتناسب مع مجتمع قائمٍ على المساواة، وعلى المبادرة الفردية، والبنيات الأخرى تناسب المجتمعات القائمة على البنيات المراتبية.

وفي دراسة هامةٍ حول اللغة الألمانية للنازية[61] حاول هِينز بِيشتِر ضبط هذه البنيات. إن نحو المجتمعات التعادلية تشدّدُ على المسندات، وعلى التقويمات بالمسند إليه. إن لغة المجتمعات المراتبية قد تكون موحيةً ونحوها وتركيبها قد يكونان سحريين.

> «إن الرموز اللفظية لن تعود تمثيليةً للأشياء، بل تسعى إلى أن تصبح الأشياء نفسها بذاتها، بمكانة محددة بدقةٍ في هرم القيم، ومشاركة في الطقس على مستواها الخاص»[62].

إن اللغة التي هي في المجتمعات التعادلية لغة كل الناس، تتطور بطريقة شبه حرة، تتكلس في المجتمعات المراتبية. فالعبارات والصيغ تصبح فيها طقوسيةً، إنها تُسمَع بروحٍ من التشارد والخضوع التامِّ.

إلا أنه يكفي ألا تعود الصيغ لازمةً وألا تُسمع بنفس روح التشارك لكي تتخذ مظهر مسكوكات. إن تقليد الأسلوب البِيبِلِي، المميز لبعض الصلوات، كما

---

(61) Heinz Paechter, *Nazi-Deutsch,* cité par Lasswell, *Language of politics,* p. 385, note.

(62) H. Paechter, *Nazi-Deutsch,* p. 6.

هو الشأن بالنسبة إلى المحاولات الموفقة إن قليلاً أو كثيراً لبيت جميلٍ لراسِين تبدو مسكوكات، بسبب حرصها بالضبط على أن تكون فريدةً. إن القطع المعروفة من الأدب الكلاسيكي لها بعض صفات الصيغة الطقسية.

فإذا كانت المسكوكات مقصيةً، بدءاً من الرومانسية في ثقافتنا المهووسة بالفرادة ـ لقد كشف جان بُولَان بشكلٍ جيِّدٍ عن هيمنة الإرهابية في الأدب ـ فإن ذلك عائدٌ إلى كون المسكوكة لا قيمة لها إلا باعتبارها وسيلة سهلةً، وأحياناً سهلة للغاية للتشارك مع السامعين. هذه الصيغة ناتجة عن اتفاق بشأن كيفية التعبير عن واقعة ما، أو قيمة أو رابط بين ظواهر أو علاقة بين أشخاص. توجد مسكوكات في الشعر، وفي السياسة. هذه الصيغ تستخدم لتيسير التأويل: إننا نعرف أن استعمال كلمة «coursier» «جواد»، مطبوعة بقصد شعري وأن «وطنك النبيل» هي عبارة مهيأة لاستعمال خطباء المآدب. إن ألفاظ «الحق» و«الحرية» و«الديموقراطية» تسمح بالتشارك مثل بسط علمٍ ما.

فلكي تدرك هذه الصيغ، وهذه الكلمات، باعتبارها مسكوكات، من الضروري أن تكون هناك مسافةٌ ما، ومن اللازم ألا يتطابق السامع، من جميع الزوايا، مع أولئك الذين يستعملونها ويسلمون بها. ومما يسهِّل هذا التباعد نوعان من الاعتبارات اللذان يمكنهما أن يتقوَّيَا بالتبادل. وفي الحقيقة فإن المسكوكة هي في نفس الآن محتوى وشكل. إنها موضوع اتفاق يتم التعبير عنها بشكلٍ متواترٍ بطريقة معينة، أي بصيغة منمَّطة متكرِّرة. بهذا إذن، فلأجل إدراك عبارةٍ ما باعتبارها مسكوكة، يكفي الوعي بوجود وسيلة أخرى لكي نقول بشكل جيدٍ، وربما بشكلٍ أفضل، نفس الشيء. إن السامع الذي يبدي هذه المُلاحظة قد حقق فصلاً بين المحتوى والشكل واصطنع مسافةً على مستوى اللغة. إلا أنه يكفي أيضاً رفض القيم التي تعبِّرُ عنها المسكوكة. وفي هذه الحالة يصطنع السامع مسافةً على مستوى الفكر. وفي الحالتين، فإن السامع يدرك تنافراً ما؛ وهو الذي يجعله حساساً بكون الأمر يتعلق بشيءٍ جيِّدِ الصُّنع، غير مناسب بالكامل للمقام.

فإذا كانت الصيغة المسكوكة مقبولةً فإن ذلك يسهِّل سير المناقشة، بالتشارك الذي يسمح بإقامته، وإذا كانت مرفوضةً، فإنها قد تستخدم للحط من قيمة بعض الاستدلالات، والتنقيص من بعض الخطباء.

حينما يتعلق الأمر بالتعبير بشكل صريح، قليلاً أو كثيراً، عن معيارٍ ما، فإن أهمية الصياغة المأثورة لا يمكن التهوين من شأنها. إن **الحكم** لا تكثِّف فقط معرفة الشعوب ـ إنها أيضاً واحدة من الوسائل الأشد فعاليةً للنهوض بهذه الحكمة وبجعلها تتطور: إن استعمال الحكَم تجعلنا نلمس باليدين دور القيم المقبولة ومقومات نقلها. وبدون شكٍّ فإن حكمةً يمكنها دائماً أن تواجه بالرفض. إن الاتفاق الذي تطلبه لا يكون دائماً موضع قبول بالضرورة؛ إلا أن قوتها كبيرة جداً، وهي تتمتع بوهم الاتفاق، بحيث أنه ينبغي توفر دواعٍ جدية لرفضها.

إن **المأثورة** maxime، $\gamma\nu\bar{\omega}\mu\eta$ كما يصفها أرسطو[63] هي تماماً ما نصفه اليوم بحكم قيمة. إنها تكسب القول، حسب رأيه، طابعاً أخلاقياً[64]. إن دلالتها تعود إلى صياغتها الاجتماعية. يُتلفَّظُ بها لكي توعز بقابلية تطبيقها على مقام خاص. وبقدر ما يكون شكلها موضع اعتراف موروث، بقدر ما يكون القول سهل القبول، مع ما يجره من نتائج.

الأمثال، كما تقول المعاجم، هي مأثورات مختصرةٌ، وقد أصبحت شعبية. إن شُوبِنهَاور يقربها من المواضع: إنها، كما يقول، مواضع ذات نزوع عملي[65]. نريد لفت الانتباه إلى خاصية هذا النوع من المأثورات التي تبدو لنا جوهريةً: المثل يعبِّرُ عن حدثٍ خاصٍّ ويقترح معياراً؛ وبدون شكٍّ فهذا هو سبب ذيوعه السهل، ومظهره الشعبي، الذي يعارضه بالمظهر الكُتُبي والعالِم لبعض المأثورات. ولنضف إلى هذا، كما يؤكد إِيستِيف[66]، إن الطابع الأمرِي للأمثال يعود جزئياً إلى إيقاعها.

فلأن المثل يدرك باعتباره موضِّحَ معيارٍ، يمكن استخدامه كنقطة انطلاقٍ للاستدلالات، شريطة أن يكون هذا المعيار محلَّ قبول المستمع. إلا أنه لا ينبغي الاستنتاج بأن الأمثال لا تستخدم إلا إذا أصبح محتواها énoncé غير مفيدٍ. إن سلاسل الأمثال التي يبثها سَانتشُو بَانَشَا تذكِّر من قد نسِيَ بعض القيم التي لا ينبغي إهمالها إهمالاً تاماً.

---

(63) Aristote, *Rhétorique,* 1394a.

(64) Ib., $1395b_{11}$.

(65) Schopenhauer, *Eristische Dialektik,* ed. Piper, vol. 6, p. 401, note.

(66) CI.- L. Estève, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* p. 217.

فعلى الرغم من أن الأمثال علامة على اتفاقٍ موروث، فإنها هي أيضاً تولد: إلا أنها تستعير وضعها، باعتبارها أمثالاً، من الأمثال الموجودة، وذلك إما بمحاكاتها الشكلية الخالصة أو بكون المثل الجديد هو مجرد توضيحٍ جديدٍ لنفس المعيار الذي يوضِّحه سلفاً مثلٌ سابقٌ. إن جَان بُولان يخبرنا بهذه المبارزات الشعرية للمَلغَاشِيِّين حيث تقوم المنافرة على التراشق بالأمثال وعلى ما يُدعَى **صور المثل**(67). يتعلق الأمر بجملٍ مُؤَسلبة تعبِّرُ عن معيار، وحيث لا يستطيع أن يميز المثلَ وما هو مجرد صورة مَثَل، إلا من يمتلك الخبرة.

إن الشعارات وكلمات السر تشكل مأثورات أُحكِمت صياغتها لحاجات فعلٍ خاصٍّ(68). ينبغي أن تفرض نفسها بإيقاعها وصورتها المقتضبة وسهولة حفظها في الذاكرة، إلا أنها تُطَوَّعُ مع الظروف، وينبغي أن تكون دائماً مجدَّدةً ولا تتقاسم الاتفاق الواسع المأثور الذي يتمتع به المثل. فإذا كانت قادرةً على تحفيز الفعل، فإنها لا تستخدمُ إلا في حدود أضيق لتحديد اعتقادٍ ما: إن دورها هو بالأساس أن تفرض، اعتماداً على شكلها، بعض الأفكار على انتباهنا.

41. محسنات الخطابة والحِجَاج

لقد تم التعرف منذ العهود القديمة antiquité وربما منذ أن فكر الإنسان في اللغة، على وجود بعض صيغ التعبير الخارجة عن المعهود، والتي اندرجت دراستها في مُصنَّفات الخطابة؛ من هنا تسميتها **محسنات الخطابة**. وكنتيجةٍ لنزوع الخطابة لكي تنحصر في حدود مسائل الأسلوب والعبارة، فقد كانت المحسنات تعتبر شيئاً فشيئاً مجردَ زخارف تجعل الأسلوب مصنوعاً ومزهراً. وحينما كان خطيب مثل لُوترُون يلقن فكرة أن المحسنات لم تكن مبتكرة بوصفها زخرفاً، كان يعتبر هذا رأياً جديراً باسترعاء النظر(69)؛ إن الرأي الشائع، بين منظري الخطاب الإقناعي، ورأي كِينتِيلِيَان هو أن المحسنات هي بدون شكٍّ، عاملٌ مهمٌّ للتنويع

(67) Jean Paulhan, *Les hain-tenys,* p. 37.

(68) Cfr. L. Bellak, «The nature of slogans», in *Journal of abnormal and social Psychology,* vol. 37, 1942, pp. 496-510.

(69) Séneca, *Controverses et suasoires,* liv. I, Préface, § 24.

والتناسب، إلا أنّه «على الرغم من أنه يبدو قليل الأهمية كبرهانٍ على أن الحجج تقدَّمُ في صيغة هذا المحسن أو ذاك»(70) هل الأمور هي كذلك حقاً؟ فلنتناول تحديد hypotypose (demonstratio) [الوصف الحي] كما نلقاه في كتاب **خطابة إلى إيرِينيُوس** باعتباره محسناً «يعرض الأشياء بطريقةٍ تبدو معها هذه الأشياء وكأنها تحدث أمام أنظارنا»(71). إنها إذن طريقةٌ لوصف الأحداث تجعلها حاضرةً في وعينا: هل يمكننا إنكار دورها البارز بوصفه عامل إقناع؟ فإذا أهملنا هذا الدور الحِجَاجي للمحسنات، فإن دراستها ستظهر بسرعة بأنها ضياع للوقت، بحث عن كلمات غريبة باعتبارها صيغاً مصنوعة. لقد كان كِينتِيلِيَان(72) يعتبر باستهجان تعددية التسميات والتصنيفات المقترحة وتشابكها وتبايناتها في ما يتعلق بتحديد المحسن. يؤكد جان بُولَان أننا إذا اقتصرنا على ما يمكن استخلاصه من المؤلفين، «فإن المحسنات لها خاصيَّة وحيدة هي التأمل والبحث الذي يقوم به البلاغيون لالتماسها»(73). هذه المفارقة ترغم بُولَان على إعادة التفكير في مسألة العلاقة بين الفكر وعبارته.

وبالنسبة إلينا نحن الذين نهتم أقلَّ بشرعية الطريقة الأدبية في التعبير ونهتم بالأساس بتقنيات الخطاب الإقناعي، يبدو لنا مهماً ليس دراسة مسألة المحسنات في مجموعها، وإنما بيان **كيف أن استعمال بعض المحسنات المحددة تفسَّرُ بالحاجات الحِجَاجية، وأين يكمن ذلك**. ولنلاحظ بهذا الصدد، أنه قد سبق لكُورنُو أن اعترف بأن المحسنات لاتؤثر على الحساسية وحسب، إذ إنه من السهولة، حسب قوله، أن ندرك «أن لغة الفلاسفة ليست أقل محسناتٍ من لغة الخطباء والشعراء»(74).

يبدو أن هناك خاصيتين ضروريتين لكي يقوم محسِّنٌ ما: بنية قابلة للتمييز، مستقلة عن المحتوى، أي شكل (سواءٌ أكانت، حسب المناطقة المحدثين،

(70) Quintilien, liv. IX, chap. I, §§ 19-21.

(71) *Retorica a Helennio,* IV, 68; cf. Quintilien, liv. IX, chap. II, § 40.

(72) Quintilien, liv. IX chap. I, § 10; liv. IX, chap. III, § 99.

(73) J. Paulhan, «*Les figures ou la rhétorique décryptée*», in *Cahiers du Sud,* nº 295 (1949), p. 387.

(74) Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances,* II, p. 12.

تركيبية أم دلالية أم تداولية) واستعمال يبتعد عن الطريقة المعتادة للتعبير، وبهذا تلفت الانتباه. إن إحدى هذه الضرورات على الأقل نصادفها في أغلب تحديدات المحسنات المعروضة على امتداد القرون؛ والثانية تم استعمالها بواسطة مواربة ما. هكذا يحدِّدُ أُومِير تالُون المحسِّن بقوله:

«عبارةٌ يبتعد بموجبها مظهرُ الخطاب عن العادة البسيطة والمباشرة».

إلا أنه يدرج اعتماداً على الإيتيمولوجيا فكرة الشكل:

«إن اسم المحسن يبدو أنه مأخوذ من القناع ومن زيِّ الممثلين، إن أولئك يبثون شتى أجناس الخطابات بأشكالٍ خارجيةٍ مختلفةٍ (variis corporis figuris)»[75].

إن من يدرس الخطابات على مستوى المنظور البنيوي، سيجد نفسه أمام أشكال تبدو منذ البداية باعتبارها محسنات (من قبيل التكرار)، إلا أنه سيصادف أيضاً أشكالاً قد تبدو معتادة (مثال ذلك الاستفهام)، ومع ذلك يمكن اعتبارها في بعض الحالات محسنات. إن اعتبارها محسنات، أو لا، يطرح بشكلٍ مباشرٍ مشكلاً تحت مظهر في غاية الحرج. وفي الواقع فليس هناك من الناحية المبدئية، بنيةٌ غير قابلة لكي تصبح، باستعمالها، محسناً، إلا أنه لا يكفي استعمالُ اللغة استعمالاً غير معهودٍ لأجل أن نسمح لأنفسنا لكي نرى في ذلك محسناً.

ينبغي لبنيةٍ ما، لكي تكون موضوع دراسةٍ قابلة للعزل، أن نكون قادرين على التعرف عليها باعتبارها كذلك؛ ومن جهةٍ أخرى، فمن الضروري معرفة لماذا ينبغي اعتبار استعمالها غير معتادٍ. إن الجملة التعجبية، والجملة المستأنفة للشكِّ هي بنياتٌ؛ إنها لن تصبح محسنات إلا خارج استعمالها المعتاد، أي خارج المفاجأة والتّردد الحقيقيين.

ألا تمكن إقامة رابط مباشرٍ بين استعمال المحسنات والتمويه؟ تبعاً

(75) Audomari Talei, *Rhetiricae libri duo,* p. 16.

لبُولكمَان، فإن هذه هي الفكرة التي أخذ بها القدماء(76). الأكيد، في كل حالة، أن لا وجود لمحسّنٍ إلا حينما يمكن أن نحدث فصلاً بين الاستعمال المعتاد لبنيةٍ ما واستعمالها في الخطاب، وحينما يميز السامع بين الشكل والمحتوى، الذي يبدو أنه بديهي. إلا أنه حينما يبطل هذا التمييز، الذي تم إدراكه لأول وهلةٍ، بفضل تأثير الخطاب نفسه، تكتسب المحسنات كل دلالتها الحِجَاجية.

من الممكن أن استعمال بنيةٍ ما معطاةٍ، في شروطٍ غير معتادةٍ، لها بكل بساطةٍ غاية إكساب الفكر حركةً، وإخفاء أهواء، وخلق مقام دراميٍّ غير موجود. فإذا أدخل الخطيب على سبيل المثال في عبارته الدورية اعتراضاتٍ لكي يجيب عنها هو نفسه، فإننا سنكون في حضرة محسن الالتفات prolepse الذي هو مجرد تمويه. هذه الاعتراضات يمكنها أن تكون في ظاهرها خياليةً، إلا أنه مما يكتسي الأهمية أن نبين أننا قد توقعنا اعتراضات ممكنة سبق أن أخذناها بعين الحسبان. وفي الواقع فإن هناك سلسلة من الدرجات بين الاعتراض الواقعي والاعتراض الخيالي. إن نفس البنية يمكنها أن تنتقل من درجةٍ إلى أخرى بفضل الأثر نفسه الذي يبعثه الخطاب. إن أشكالاً يمكنها أن تبدو لأول وهلةٍ غير معتادةٍ، يمكنها مع ذلك أن تبدو معتادةً إذا كان هذا الاستعمال يمتلك المبرر بمجموع الخطاب. إننا سنعتبر محسناً ما بوصفه حِجَاجياً إذا كان بتغييره للمنظور، يبدو استعماله معتاداً بالعلاقة مع المقام الجديد المعروض. وإذا لم يكن الخطاب، عكس ذلك، يُحدِثُ استمالة المستمع لهذا الشكل الحِجَاجيِّ، فإن المحسن سيكون مدركاً باعتباره زخرفاً، أي محسن **أسلوبٍ**. إنها تستطيع أن تبعث الإعجاب، ولكن على المستوى الجمالي، أو باعتبارها شهادة على تفرد الخطيب.

إننا نرى، من هنا، أنّنا لا نستطيع الحسم، مسبقاً بصدد ما إذا كان ينبغي اعتبار بنية محددة ما محسناً أو لا، ولا ما إذا كانت ستلعب دور المحسن الحِجَاجي أو محسن أسلوبٍ؛ وفي أقصى حدٍّ فإننا نستطيع أن نكتشف عدداً من البنيات القابلة لكي تتحول إلى محسنات.

إن بعض المحسنات مثل الإلماع allusion لا يتم التعرف عليها إلا في

(76) R. Volkmann, *Hermagoras oder Elemente der Rhetoric,* p. 275.

السياق، إذ إن بنيتها ليست نحوية ولا دلالية، ولكنها مرتبطة بعلاقةٍ بشيء ما ليس موضوعاً مباشراً للخطاب. فإذا كانت هذه الطريقة في التعبير تدرك باعتبارها غير معهودة فإننا سنكون بصدد محسّنٍ: إن حركة الخطاب، واستمالة المستمع للشكل الحِجَاجي الذي يسهلها، هما اللذان يحددان جنس المحسن الذي يتعلق به الأمر. فلنلاحظ من الآن أن الإلماع ستكون له دائماً قيمة حِجَاجية لأنه بالأساس عنصر اتفاق وتشارك.

إننا سندرك بشكل أفضل أهمية حركة الخطاب، إذا واجهنا بعض الاستعارات. يبين آدَم سمِيث في فقرةٍ شهيرةٍ الآلية التي يعتمدها الفرد لتحقيق مصلحته الشخصية، تُستَخدَم أيضاً لتحقيق الصالح العام.

> «. . . لم يكن أمام نظره إلا ربحه الشخصي، وفي هذه الحالة كما في حالات أخرى، فإن يداً خفيَّةً تدفعه إلى أن ينجز غايةً لم تكن هي الغاية التي شكلت جزءاً من نيته»[77].

إن العبارة الشهيرة «يد خفية» التي استعملها آدم سمِيث ليست مدركةً من السامع باعتبارها عبارة عادية عن الفكر، بمعنى أن قليلاً من السامعين سيقبلون أن آدم سمِيث قد فكر بالفعل في يد من لحم وعظم؛ إلا أن السامع يحس بأن هذه اليد الخفية ينبغي أن تقنع بأن التناغم بين المصلحة الفردية والجماعية لا تخضع للصدفة، وبأنه من الممكن العلمُ بذلك بتدخل خارق للطبيعة، وبأن علم الغيب المنكر على الإنسان يمكن أن يُناسب علم الغيب لكائن أسمى. وباختصار: فإننا لن نحلل هنا آلية هذا المحسن، ولكننا نريد أن نبين أنه مع إمكان قبول القيمة الحِجَاجية التي ينطوي عليها، فإن هذه العبارة ستعتبر بطبيعة الحال محسناً لا محسن أسلوب.

ولنلاحظ، بهذا الصدد، أنه لأجل أن يدرك محسنٌ ما باعتباره حِجَاجياً فإنه لا ينبغي بالضرورة أن يولِّد الاستمالة إلى خلاصات الخطاب: إنه يكفي أن تكون الحجة مدركةً بقيمتها الممتلئة؛ لا يهم ما إذا كانت اعتبارات أخرى تتعارض مع قبول الدعوى المعروضة.

---

(77) A. Smith, *The wealth of nations,* p. 423.

ينتج عما تقدم أن محسناً عديم الأثر الحجاجي، سيسقط إلى مستوى محسن الأسلوب. وهكذا فلأجل أن ننفي عن نظرية فلسفية قيمة من غير الأدبية، سيُدَّعى أنه لا يرى فيها إلا محسن خَطابة.

«إن هذا الماضي البِرغسُوني، كما يكتب سَارتر، الذي يلتصق بالحاضر وينفذ فيه، لا يكاد يكون غير محسنٍ بلاغة. وهذا ما تبرهن عليه الصعوبات التي اعترضت بِرغسُون في نظريته عن الذاكرة»(78).

فإذا كان المؤلفون الذين اهتموا بالمحسنات نزَّاعين إلى ألا يجدوا فيها غير جانبها الأسلوبي، فإن ذلك يعود إذن، حسب رأينا، إلى أنه من اللحظة التي يُنتَزع فيها المحسن من سياقه، ويُودَع في صنافة نباتية، فإنه يُصبح بذلك مدركاً بالضرورة من جانبه الأقل حِجَاجية؛ ولأجل التمكن من المظهر الحِجاجي ينبغي إدراك الانتقال من المعتاد إلى غير المعتاد والعودة إلى معتاد من طبيعة أخرى، وهو ذلك المتولد بالحِجَاج في اللحظة نفسها حيث ينتهي. ومن جهة أخرى، وقد تكون هذه النقطة الأهم، ينبغي الانتباه إلى أن العبارة العادية لها علاقة ليس فقط بوسط وبمستمعٍ ولكن أيضاً بلحظة محددةٍ للخطاب. وعلى عكس ذلك، فإذا سلمنا بأن هناك طريقةً للتعبير التي هي الصائبة والأصيلة والصادقة والطبيعية، فلا يمكن تصور المحسن إلا باعتباره شيئاً جامداً: إن عبارة ما إما أنها محسنٌ وإما أنها غير محسن؛ لا يمكن تخيل أن تكون كذلك أو لا تكون تبعاً لرد فعل السامع. إن تصوراً أشد مرونةً، ذلك الذي يعتبر المعتاد في كلِّ حركيته، يمكنه هو وحده أن يُرجِع بالكامل إلى المحسنات الحِجَاجية المكانة التي تحتلها في الواقع في ظاهرة الإقناع.

إننا نصادف هنا، بتنسيب المعتاد، مُلاحظةً لِلُونجَان:

«لا وجود لمحسن أرقى من ذلك الذي يكون خفياً بالكامل، أي ذلك الذي لا يُتعَرف عليه بأنه محسنٌ. والحال أنه لا وجود لأداةٍ ولا لوصفٍ أروع لمنعه من الظهور، إلا الرائع والوجداني؛ لأن الفن المسيج وسط

---

(78) J. P. Sartre, *L'être et le néant,* p. 179.

شيء ما عظيمٍ ومشرقٍ، يمتلك كل ما كان يفتقده، وليس موضع اتهامٍ بأي خداع»[79].

إن أزياء الاحتفال تبدو مناسبةً في سياق معينٍ ولا تسمح بأن تكون ملحوظةً.

42. محسنات الاختيار والحضور والتشارك

حينما ننصرف إلى الاهتمام بمحسنٍ ما ودراسة ما يساهم به في الحِجَاج، فإننا سنلجأ قصداً لأجل وصفه إلى استخدام الاسم الذي عرف به في المأثور؛ سيسمح هذا بتفاهم أسهل مع القارئ وسيحيل على بنيةٍ سبق لها أن لفتت الانتباه في الماضي. إن الأمثلة نفسها ستكون مقتبسة من التراث. وخلافاً لذلك، فإن تصنيفات المحسنات، التي عمَّ استعمالها، لا يمكن أن تساعدنا في شيء. وعلى العكس من ذلك فإننا نعتقد أن واحدةً من التمييزات ـ التي تميِّزُ بين محسنات الفكر ومحسنات الكلمات، والتي لم يكن أرسطو على علمٍ بها، إلا أنها كانت تبدو منذ القرن الثاني قبل الميلاد ـ قد ساهمت في إحداث لَبسٍ في كل تصور محسنات الخطابة.

ومن وجهة نظرنا فإننا سنجزم بأن نفس المحسن الذي نتعرف عليه في بنيته، لا يبعث بالضرورة دوماً نفس الأثر الحِجاجي. والحال أن هذا الأخير هو الذي يهمنا قبل كل شيء. فبدل اعتماد دراسة شاملةٍ لكل المحسنات التقليدية، فإننا سنتساءل بصدد هذا المقوِّم أو ذاك أو الخطاطة الحِجَاجية، عمَّا إذا كان من طبيعة بعض المحسنات إنجاز الوظيفة التي تعرَّفنا عليها في هذا المقوم، إذا أمكن اعتبارها واحدة من التمظهرات لهذا المقوِّ . وبواسطة هذا المنظور فإن المحسنات ستكون موضوع تقطيعٍ. إنها لن تكون فقط متوزعةً على مختلف فصول دراستنا، بل إننا سنرى أمثلةً لنفس المحسن تجد لها مكاناً في فصولٍ متباينةٍ. إن التقطيع نفسه، حسب رأينا، هو الذي يستطيع أن يبرز بشكلٍ أفضل الدلالة الحجاجية للمحسنات.

ولأجل تمثيل طريقة معالجتنا، فإننا سنستعرض بعض محسنات الاختيار

(79) Longin, *Traité du sublime*, chap. XV, p. 97.

والحضور والتشارك. إن هذه المصطلحات لا تعيِّن الأجناس التي تعتبر بعض المحسنات التقليدية أنواعاً منها. إنها تدل فقطُّ على أن أثرَ، أو أحد آثار بعض المحسنات، يكمن خلال تقديم المعطيات، في اقتراح اختيار، أو تنمية الحضور أو تحقيق تشارك مع المستمع.

إن إحدى الطرق الأساسية في الاختيار، أي التأويل، يمكن أن يُنتجَ، حسب ما يبدو، محسناً حِجَاجياً. إننا أميل إلى اعتباره كذلك، المقوِّمَ الذي حدده سِينِيك في المجادلة المتعلقة بالابن الذي أطعم أحد أعمامه رغم منع أبيه لذلك. إن أحد المدافعين عن الابن يرافع عن كونه قد اعتقد أن أوامر الأب لا تتفق مع رغبته الحقيقية. إلا أن سِيتيُوس، وهو أشد جرأةً، قد جعل الأب يقول بلسان ابنه:

> كنت تريد ذلك وما تزال تريد ذلك اليوم(80).

إن التأويل، البالغ الجرأة، قد قُدِّمَ لنا باعتباره واقعةً وسيكون مدركاً بوصفه محسناً حجَاجياً أو بوصفه محسناً أسلوبياً، وذلك تبعاً للأثر المحدث في المستمع.

إن **التحديد الخطابي** هو أحد محسنات الاختيار، لأنه يستعمل بنية التحديد، ليس لأجل تقديم معنى كلمةٍ، بل لأجل الوضع في الواجهة بعض مظاهر واقعةٍ ما معرضة لكي تظل في هامش الوعي. إن فِلِيشِيِي، حينما أراد التنويه بقدرات جنرال، يصوغ تحديده للجيش، حسب ما يقول لنا بَارُون

> بكيفيةٍ تكون معها كل جملةٍ مقدمةً لقياسٍ يكون استنتاجه: إذن فإنه من الصعوبة قيادة جيشٍ.

> ها هو النص:

> «ما هو الجيش؟ إنه جسدٌ يحركه عدد غير محدودٍ من النوازع المتباينة حيث أن رجلاً بارعاً يجعله يتحرك لأجل الدفاع عن الوطن؛ هو فيلقٌ من

(80) Séneca, *Controverses et suasoires,* liv. I, I, § 15.

الرجال المسلحين الذين يمتثلون بشكل أعمى لأوامر قائد ما، لا علم لهم بنواياه؛ إنه حشد من الأنفس التي هي في الغالب وضيعة ومرتزقة، تعمل، بدون التفكير في سمعتها الشخصية لصالح سمعة الملوك والغزاة؛ إنه تجميعٌ غامض للمنحطّين»(81).

إن حالة التحديد الخطابي تبين لنا بوضوح أن الخاصية غير الطبيعية لبنيةٍ ما يمكن أن تدرس من وجهة نظر مزدوجةٍ. إن التحديد الخطابي، من جهةٍ، ومع قيامه على بنية التحديد، لا يلعب الدور المعتاد له، ومن جهةٍ أخرى، فإن الأثر الناشئ عن النعت، أو التخصيص، أي الاختيار متولد هذه المرة بفضل التحديد الخطابي. فإذا شدَّدنا على الزاوية الأولى للنظر، فإننا قد نُضطرُّ إلى معالجة التحديد الخطابي بصدد التحديد. فلأننا نحيل على الزاوية الثانية للنظر، على المظهر الوظيفي، على التأثير في المستمع، نعالجها باعتبارها محسنَ الاختيار.

يمكن **للشرح** **périphrase** أن يلعب نفس دور التحديد الخطابي: «إن الإلهات الثلاثة الجحيمية التي تحبك، حسب الخرافة، نسيج أيامنا» للإشارة إلى بَارك [إلهات المصير الإنساني منذ الولادة حتى الموت] ستدرك باعتبارها شرحاً إذا كانت هذه العبارة لا تستخدم لتقديم تحديد للفظ «بَارك» ولكن لتعويضه، الشيء الذي يفترض بأننا نعرف وجود الإسم الذي تعوضه العبارة. إن الدور الحِجَاجي للقول واضحٌ جداً في هذه الأبيات لآتَالِي حيث الأول يمكنه مع ذلك أن يدرَكَ باعتباره شرحاً لتسمية الرّبِّ:

إن ذلك الذي يُحجم غيظ الأمواج
يعرف أيضاً حصر دسائس الأشرار(82).

كثيرةٌ هي الشروح التي يمكن أن تحلَّل بمنطق المحسنات، مثال ذلك **المجاز المرسل والكناية**، التي لا تكون وظيفتها هي بالأساس

(81) Baron, *De la Rhétorique,* p. 61.

(82) Racine, *Athalie,* acte I, scène I.[a] , «bibl. de la pléiade», p. 896.

الاختيار[83]، رغم قدرتها على إنجاز ذلك: «الأموات» لـ «الناس» هي طريقةٌ للفت الانتباه إلي خاصية مميزة للناس. فلنشر هنا على وجه الخصوص إلى مجاز العلمية antonomase باعتباره محسن اختيارٍ ويعرفه لِيترِي بوصفه «نوعاً من المجاز المرسل الذي يكمن في استعمال اسم جنسٍ للدلالة على اسم علمٍ أو اسم علمٍ لاسم جنسٍ». ففي الصياغة الأولى يستهدف مجاز العلمية تفادي النطق باسم علم؛ إلا أنه أحياناً ولأجل تخصيص شخصٍ بكيفية مفيدة للحِجَاج: «إن الأطفال الصغار للأفريقي» لـ «غرَاك» [عائلة رومانية حاولت إصلاحاً اجتماعياً] يمكن أن تدرك هذه الغاية.

الاستباق أو **التقديم** prolepse يمكن أن يَكون محسن اختيارٍ حينما يكون مستهدفاً الإيعاز بأن هناك إمكانية تعويض خاصية بأخرى يمكن أن تثير اعتراضاتٍ.

«ومع ذلك فلم يكن ذلك عقاباً بقدر ما هو وسيلة لتفادي الجريمة»[84].

لا شك أن التردد الذي يسم **التكرار** ليست له غاية أخرى غير تأكيد شرعية الاختيار:

قلت، أيها المواطنون، إذا جاز أن يُدعوا بهذا الاسم[85].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى **التصحيح** الذي يعوِّ ُ كلمة بأخرى:

فإذا كان المتهم يتوسل إلى ضيوفه، أو بالأحرى، إذا كان قد أرسل لهم فقط إشارةً. . .[86].

إن محسنات الحضور لها أثر الاستحضار في الوعي موضوع الخطاب.

(83) ينظر المبحث 75: «الترابط الرمزي».

(84) Quintilien, liv. IX. chap. II, § 18.

(85) Ibidem.

(86) *Rhétorique à Herennius,* IV. 36.

إن أول هذه المحسنات هو **المحاكيات الطبيعية onomatopée**. فأن تكون المحاكيات العفوية هي أصل بعض ألفاظ اللغة أو لا تكون، ليس جديراً بالتسجيل. فالمحاكية تدرك باعتبارها محسناً حينما يُعمَدُ، لأجل الإيحاء بصوت ما، إما إلى ابتكار كلمةٍ ما وإمَّا إلى استعمال غير معتاد لكلمات موجودةٍ؛ لا يهم كثيراً أن يعيد الصوت بالضبط أو لا يعيد ضجيجاً ما يُرادُ جعله حاضراً. إن نية المحاكاة هي التي تبدو مهمةً. من المسلِّي التأكيد، بهذا الصدد، أن دِيمَارسِيه يقدم كمثال على المحاكية «bilbit amphora» الذي يترجمه بعبارته «إن القارورة الصغيرة تصدر ضجيج غلُوغلُو»[87].

من بين المحسنات التي تبعث الزيادة في إحساس الحضور، نَجِدُ أبسطها ترتبط **بالتكرار** الذي يتمتع بأهمية في الحِجَاج، في حين أننا في البرهنة وفي الاستدلال العلمي عامةً، لا يساهم بشيء. إن التكرار يمكنه أن يؤثر بشكلٍ مباشرٍ، كما يمكنه أيضاً **تقطيع حدثٍ مركبٍ** إلى حلقات تفصيليةٍ، تقطيعاً جديراً، كما سنرى، بتسهيل الحضور. وهكذا ففي هذا المثال عن **التكرار الاستهلالي** anaphore تكرار الكلمات الأولى في جملتين متعاقبتين:

ثلاث مرات وأنا أرمي بذراعيَّ في عنقه
ثلاث مرات تختفي الصورة الجوفاء[88].

إلا أن أغلب المحسنات التي رتَّبها علماء الخطابة تحت تسمية محسنات التكرار[89] يبدو أنها تحدث آثاراً حِجَاجيةٍ أشد تعقيداً من تقوية الحضور. وهذا لأنها تحت شكل التكرار تقصد بالخصوص إلى الإيحاء بالتمييزات: من هذا القبيل العبارات من النمط التالي:

"Corydon depuis lors est pour moi Corydon!"

التي تدرك باعتبارها محسناً بسبب هذا الاستعمال نفسه الشاذ للتكرار[90].

---

(87) Dumarsais, *Des Tropes,* p. 161.

(88) Cité por Vico, *Delle instituzioni oratorie,* p. 142.

(89) Ibid. ps. 142 et suiv.

(90) ينظر المبحث 51: «التحليلية والتحليل والدور».

ومما هو أقرب مع ذلك من محسنات الحضور نجد **التكرار المتّصل** (**conduplicatio**) الذي تتحدث عنه **خطابة إلى إيرِينيُوس** والتكرار الافتتاحي (**adjectio**) عند كِينتِيلِيَان:

«حروب، يا ك. غرَاكشُوس، حروب داخلية وأهلية، هذا هو ما تثيره. . .»(91).
«قد قتلت، نعم قد قتلت. . .»(92).

هنا أيضاً نجد الأثر الذي خلَّفه التكرار ليس فقط مضاعفة أثر الحضور؛ بالتكرار، نجد التلفظ الثاني محمَّلاً بقيمة؛ الأول، على سبيل رد الفعل، يبدو أنه يحيل بشكل محصورٍ على واقعةٍ، في حين أنه، في الحالة العادية ومنفرداً، كان سيبعث الانطباع بأنه ينطوي على الواقعة وعلى القيمة. ومع ذلك، فإن أثر الحضور خاضعٌ لنوايا أخرى. ولهذا لا نستطيع أن نساند تفسير شينِييه، على الرغم من أنه صاحب فضلٍ في التماسه معنى لاستعمال التكرار.

«إنه لمن الواضح أن هناك الكثير مما يمكن أن يقال عن شخصٍ أو عن شيءٍ، إننا مرغمون على تعيينه مراتٍ عديدةً باسمه؛ وعلى سبيل التبادل فإذا سمِّي مرات عديدةً، فإنه يبدو أنه قد قيل الكثير عنه»(93).

إن أثر الحضور لا يحصل فقط بتكرار حرفيٍّ، إنه يحصل بمقوِّم آخر هو **التفخيم**: إننا نقصد بهذا إلى التفصيل الخطابي لموضوعٍ ما، مستقلاً عن المبالغة التي اعتدنا ربطه بها.

متى ولماذا يدرك التفخيم باعتباره محسِّناً؟ يحدث ذلك حينما يتوسل بصيغ تقصد عادةً إلى غايةٍ أخرى غير الحضور: هذه هي حالة التفخيم بتعداد الأجزاء الذي يتوافق مع الحِجَاج شبه المنطقيّ(94).

مثال ذلك هذا الذي يدعوه فِيكُو الإيغال congéries

(91) *Retorica a Herennio,* IV, 38.

(92) Quintilien, liv IX, chap. III, § 28.

(93) Chaigner, *La rhétorique et son histoire,* pp. 515-516.

(94) ينظر المبحث 56: «تقسيم الكل إلى أجزاء».

«إن عينيك خُلقَتَا للوقاحة، ووجهك للجسارة، ولسانك للحنث ويديك للسطو وبطنك للنهم... وقدميك للفرار: إذن أنت كل الشرِّ»[95].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى **الترادف** أو **التّدرج** (المِيتَابُول) الذي يحدَّد باعتباره تكراراً لنفس الفكرة باستعمال كلمات مختلفةٍ، يستعمل لأجل تقوية الحضور، صيغةً توحي بالسلامة المتدرّجة. ففي:

Va, cours vole et nous venge[96]

اذهب واجر وطِر واثأر لنا

استعملت كلماتٌ تبدو مناسبة بشكل أفضل فأفضل؛ إن الترادف قد يكون مثل تصويب مختصرٍ، أو مثل استباقٍ prolepse مقتضبٍ: إنه يوفر الحضور بمساعدة شكلٍ موجهٍ بالأساس نحو الاختيار.

وقريبٌ جداً من هذا المحسن، **التأويل interpretatio** الذي يكمن في توضيح جزء من الجملة بآخر، إلا أن هذا لا يحصل لغاياتٍ التوضيح بقدر ما يسعى إلى زيادة الحضور:

«إنها الجمهورية التي قلبتها رأساً على عقب، الدولة التي دمرتها بالكامل»[97].

ففي **شبه الخطاب المباشر** نزيد إحساس الحضور عبر إسناد خياليٍّ للكلمات إلى شخصٍ أو عدة أشخاصٍ تتناقش في ما بينها؛ تميز البلاغة التقليدية بهذا الصدد بين sermocination [حوار الشخص مع ذاته أو إنطاق الأموات والحيوانات والأشياء المادية أو المجردة] والحوارية dialogisme[98].

ولنلاحظ أن غايات شبه الخطاب المباشر يمكن أن تكون متعددةً؛ إلا أنها تعود دوماً إلى الفرضية. والحال أنه قد سبق أن رأينا دور هذه في توفير

(95) Vico, *Delle instituzioni oratorie,* p. 81.

(96) Corneille, *Le Cid,* acte I, scène 6ª.

(97) *Rhétorique a Herennius,* IV, 38.

(98) Cfr. Vico, *Delle instituzioni oratorie,* p. 151.

الحضور[99]. إن شبه الخطاب المباشر يكشف عن النوايا التي تنسب إلى شخصٍ ما، أو ما يعتقد أنه رأي الآخرين حول تلك النوايا. يمكن أن يقدَّم باعتباره شبه منطوق، شبه مفكَّر. بهذه الكيفية البالغة الغموض، استخدمه برُوونِينغ على نطاقٍ واسعٍ في قصيدته The Ring and the Book.

ولنشر، في النهاية، إلى المحسنات ذات العلاقة بالزمن النحوي. إن الانتقال المفاجئ من الماضي (زمن الحكاية) إلى الحاضر (زمن الوصف) هو ما يجعل في الكثير هذا يظهر كمحسنٍ **الوصف الحي l'hypotypose**[100] الذي سبق أن تحدثنا عنه؛ إن النمط الذي طالما تم الاستشهاد به هو حكاية موت هِيبُولِيت، حيث الأفعال كلها متصرفةٌ في الحاضر[101].

إن التعويض التركيبي لزمن بآخر، بالتعارض مع الترابطات العادية، أي إبدال الزمن énallage du temps يمكن أن يكون له تأثير الحضور ملحوظ جداً: إذا تحدثت فأنت ميِّت «si tu parles, tu es mort» يوحي بأن النتيجة ستحدث متزامنةً، في اللحظة التي ينتهك فيها الأمر.

إن محسنات التشارك هي تلك التي يُجهَد فيها، باعتماد مقومات أدبية، في خلق أو تأكيد التشارك مع المستمع. هذا التشارك هو في الغالب حاصلٌ بفضل الإحالات الثقافية، وتقليد ما وماض مشترك.

إن التلميح allusion الذي يعتبره كثير من البلاغيين محسناً، يلعب بالفعل هذا الدور. يقوم التلميح حينما يكون تأويل نصٍّ ما، إذا تجاهلنا الإحالة المتعمدة للمؤلف على شيءٍ ما يوحي إليه دون ذكره، غير تامٍّ؛ هذا الشيء يمكن أن يكون حدثاً من الماضي أو عادة أو واقعة ثقافية، تعتبر معرفتها مقصورةً على أعضاء المجموعة التي يلتمس الخطيب إقامة علاقة تشاركٍ معها. بهذه الوقائع الثقافية ترتبط عموماً عاطفية خاصة: إحساس الرِّقة إزاء الذكريات، اعتزاز العشيرة؛ إن

(99) ينظر المبحث 37: «المشاكل التقنية لتقديم المعطيات».

(100) Cfr. Longino, *Traité du sublime,* chap. XXI, p. 112.

(101) Racine, *Phèdre,* acte V, sc2ne 6.ª, «Bibl. de la pléiade», pp. 817-818.

التلميح يزيد صيت الخطيب الذي يملك ويعرف استعمال هذه الذخائر. كذلك يفعل مِيرَابُو في هذه الفقرة التي يستشهد بها بَارُون.

«لم أكن بحاجة إلى هذا الدرس لمعرفة أن لا وجود إلا لخطوةٍ واحدةٍ من الكَابِيتُول إلى صخرة تَارِبِيين»(102).

الاستشهاد la citation هو محسن تشارك حينما لا يقوم بدوره المعتاد، أي دعم ما نقوله بثقل سلطةٍ ما(103).

إن المأثورات والأمثال يُمكن اعتبارها، هي أيضاً، استشهادات: حينما لا يكون استعمالها نتاج حاجات الحجج، وينتقل محتواها إلى مرتبة ثانية، ستكون مدركة باعتبارها محسناً؛ إنها تصبح علامةً للتجذُّر في ثقافة سَانتشُو بَانثَا أو تِيبِي لُو لِيتِيِي(104). وعلى غرار المسكوكة، فإن الاستشهاد يمكن إدراكه بوصفه شكلياً. إلا أن الشخصية التي يقول عنها لَابروِيِّر:

«إنّما لا تفعل ذلك لأجل كسب اعتبار أكبر لما تقوله، ولا للتَّشرُّف بما تعرف. إنها تريد أن تستشهد وحسبُ»(105).

هي بدون شكٍّ أيضاً، في هذه اللحظة، باحثةٌ عن تشارك مع المستمع.

إن التشارك يزداد أيضاً بواسطة كل المحسنات التي بواسطتها يحاول الخطيب أن يشرك عملياً المستمع في عرضه، وهو يهجم عليه ملتمساً دعمه، حينما يتساوى معه.

إن **الالتفات** apostrophe أي **السؤال الخطابي**، الذي لا يسعى إلى الإفادة الخبرية ولا إلى التأكد من الاتفاق، هما في الغالب محسنان للتشارك؛ ففي **التواصل الخطابي** نلتمس من الخصم بل ومن القاضي التأمل في المقام الذي

---

(102) Baron, *De la Rhétorique,* p. 335.

(103) ينظر المبحث 70: «حجة السلطة».

(104) Scholem Alei'hem, *L'histoire de trévié.*

(105) La Bruyere, *Des jugements,* 64, en Caractères, «bibl. de la Pléiade», p. 385.

نوجد فيه، إننا ندعوه إلى المشاركة في المشاورة التي يبدو أننا نتابعها أمامه[106]، أو أن الخطيب يلتمس فوق هذا الاختلاط مع مستمعه:

> يقول مَاسِيُّون «والحال أنني التمسه منكم، والتمسه وأنا مصابٌ بالرهبة، ولا أميز بصدد هذا مصيري عن مصيركم...»[107].

إن نفس الأثر هو أيضاً حاصلٌ بـ **الإبدال الشخصي**، أي بإبدال «أنا» أو «هو» بـ «أنت»، الذي يجعل «المستمع يعتقد أنه يرى نفسه وسط المأزق»[108] وهو محسن حضور وتشارك. وكذلك فبواسطة **إبدال عدد الشخص [الضمائر]**، أي إبدال «أنا» و«أنت» بـ «نحن» يحدث ذلك الأثر. إنه هو الذي تستعمله الأم القائلة لابنها: «إننا سنذهب للنوم».

إننا نعثر على مثالٍ ممتازٍ في مَاسِيُون، حيث الحرص على التساوي مع المستمع ثابتٌ:

> «وههنا يوجد، يا عزيزي السامع، شيءٌ نفيدكم به ونبَلبِلُكُم به في نفس الآن. إنكم تشكون من فرط مصائبكم... والحال، فما هو الشيء الأكثر عزاءً في عذاباتنا؟ إن الربَّ يراني، إنه يعدُّ أنفاسي، ويزن آلامي، إنه يشاهد انهمار دموعي...»[109].

«أنتم» و«نحن» و«أنا» تشكل مراحل أخرى عديدة يتوسل بها الخطيب للتساوي مع سامعيه، إن الأخيرة تلتبس بشبه الخطاب المباشر الذي يمكنه هو أيضاً أن يكون محسن تشارك.

إن هذه التوضيحات حول دور بعض المحسنات في تقديم المعطيات، تكفي، حسب رأينا، لبيان كيف نستطيع أن نربط آثارها بعوامل عامة للإقناع. إن

---

(106) Vico, *Delle instituzioni oratorie,* p. 147.

(107) Cité par Saint Aubin, *Guide pour la classe rhétorique,* p. 91, Massillon, carême, sermon XIX (sur le petit nombre des élus), t. I, col. 722.

(108) Longin, *Traité du sublime,* chap. XXII, pp. 112-113.

(109) Massillon, *Sur les afflictions, Sermon IV* (para el segundo Domingo de Advien-to), t. I, col. 241.

تحليلنا للمحسنات هو إذن خاضع لتحليل أول للحِجَاج. قد نستطيع الاعتراض بأنّنا بهذا التصور لن نستطيع الإمساك أبداً بما يعتبره البعض جوهرياً في دراسة المحسنات.

إننا نعتقد، مع ذلك، أنّ هناك أهمية لمعالجتها بهذه الكيفية. إننا سنعاود، في ما يلي، نفس هذا الرأي في كل مرةٍ تتاح لنا فرصة ذلك.

43. وضع عناصر الحِجاج وتقديمها

يكمن أحد الآثار الهامة لتقديم المعطيات في تغيير وضع عناصر الخطاب.

تتمتع مختلف أنماط أشياء الاتفاق، كما نعرف، بامتيازات مختلفة. إن بعضها تعتبر مستفيدةً من موافقة المستمع الكوني: وهذه هي الوقائع والحقائق والقرائن. ولا تتمتع الأخرى إلا بموافقة المستمعين الخاصين: إن هذه هي القيم والمراتب والمواضع. إن هشاشة مختلف مواضع الاتفاق ليست تابعةً لنفس الشروط. من هنا ينبع الاهتمام الكبير الذي يُخَصُّ به تثبيت وضع العناصر المستعملة، ونقل بعض العناصر إلى فئات أخرى، وإمكانية وضع التشديد على نمطٍ من أشياء الاتفاق أكثر من غيره.

يفترض عادةً أن الخطيب والمستمع يُسنِدان نفس الوضع إلى عناصر الخطاب، وعلى الأقل إلى أن يَظهر اختلاف ظاهرٌ يرغم على تعديل هذه الفرضية. إلا أنه يحدث كثيراً، أن الخطيب يبذل مجهودا لصالح حِجَاجه، لكي يضع المناقشة الوضع الذي يبدو له مفيداً، وذلك بتعديل حسب الحاجة، وضع بعض المعطيات. وبصدد هذه النقطة يلعب التقديم دوراً جوهرياً.

يميل جهد الخطيب، في الكثير، إلى أن ينسب للعناصر التي يعتمد عليها، الوضع الأعلى ما أمكن ذلك، الوضع الذي يتمتع بالموافقة الأوسع. وبهذا فإن وضع القيمة سَيُنسَبُ إلى الإحساسات الشخصية، ووضع الواقعة سينسب إلى القيم.

إن الإحساسات والانطباعات الشخصية هي في الغالب معبرٌ عنها بوصفها أحكام قيمة تحظى بموافقة واسعة. ونمط ذلك قد يكون هو تأكيد السائح العائد

من سفر إلى فرنسا: «كم هو ممتعٌ السفر إلى فرنسا!» أو تعجب الشاب العاشق: «كم هو جميل القمر هذه الليلة!». إن مثل هذه العبارات هي، كما يلاحظ ذلك رِيتُون[110] أشد فعاليةً في الحوار، أمام مستمع حميميٍّ، مما يمكن أن يحصل في كتابات موجهةٍ إلى أي قارئ. لا يتعلق الأمر هنا بحكم قيمة، يقصد إلى الدفاع عنه، بقدر ما يتعلق بانطباعٍ يطلب من المستمع الودود مشاطرته معه.

إن أحكام القيمة، وكذلك الإحساسات الذاتية الخالصة، يمكنها، اعتماداً على حيل مصطنعة في التقديم، أن تكون متحوِّلة إلى أحكام واقعة. إن الصيغة «إن هذه التفاحات لا تعني شيئاً بالنسبة إلي» مقابل «إنني لا أحبُّ هذه التفاحات» تسمح بإحداث نوعٍ من نقل المسؤولية. إن اللائمة توجه إلى الشيء لكونه لم يُصدر نداء، إذ يُعتقد أننا إذا تصرفنا بشكل سلبيّ فذلك راجعٌ إلى سلوك الشيء. وبطبيعة الحال فإن هذا التأكيد ينصبُّ على واقعة غير قابلة للبرهنة عليها ويمكن للمستمع أن يمتنع عن الموافقة. إلا أن لا أحد يفكِّرُ في ذلك، إلى أن تَحُلَّ لحظة رغبة المرء في الدفاع، باعتباره معترضاً، عن جودة هذه التفاحات.

إننا بإبدال صفة «كاذب» للشخص ذي الاستعداد لأن يوقعنا في الخطأ[111] سيتكون لدينا انطباعٌ تحويل حكم قيمة حيث يظهر هذا التخصيص، إلى حكم واقعةٍ لأن القول، في صيغته الجديدة، يبدو أدقَّ، بحيث إننا نلح على شروط اختبار صحته. إن عدم استعمال «كاذب» يؤكد من جهةٍ أخرى نية تفادي تقويم سلبيٍّ. إن استعمال الألفاظ المستخدمة عادةً لوصف الوقائع، لأجل الدفع إلى أحكام قيمة، دون التلفظ بها صراحة لهو شيء مناسبٌ أمام مستمعين لا يثقون في كلِّ ما يبدو غير قابلٍ للبرهنة عليه. إن ذلك الذي يصرح «لقد تصرفت بالطريقة كذا» بدل «لقد تصرفت بشكلٍ جيِّدٍ» يبدو أنه يقتصر على تأكيد واقعة، غير مطعونٍ فيها وموضوعية. إنه يحصل مع ذلك، بكيفية مواربةٍ، في عيني ذلك الذي يستهويه اختبار هذه الطريقة في التصرف، نفس النتيجة التي يحصل عليها بتأكيد القيمة. وكذلك فإن امتياز النقل لا يوضع موضع شكٍّ لأن القيمة وهي غير ملفوظة، لا تعرض لكي تكون بشكلٍ غير مفيد موضوعة موضع سؤال. وكذلك فبدلاً من

---

(110) K. Britton, *Communication,* p. 48.

(111) ينظر المبحث 38: «الصيغ اللفظية والحِجَاج».

التنويه بفضائل شخصٍ ما تكفي الإشارة إلى بعض الوقائع، مع إهمال التلفظ بالتقويمات التي تشتقُّ منها، تاركاً ذلك للسامع.

يمكن لأحكام القيمة أيضاً أن تُنقَل إلى عبارات وقائع منسوبةٍ إلى شخصٍ ما: هذا التغيير للوضع هو على وجه العموم معروضٌ لجعل القول ذا وزن. إلا أنه يمكن أيضاً أن يكون له أثر حصر تأثير هذا: إن معياراً، مدعوماً بسلطة شخص مشهور، عرضةٌ لكي يتحول بهذا إلى مجرد واقعة ثقافة.

هناك تقنية أخرى تقوم على تقديم ما هو مجرد استنتاج حِجَاجٍ ما باعتباره واقعة تجربة. ففي دراسة مكرّسة للخداع في أركيولوجية ما قبل التاريخ، يدرس فَايسُون دُو برَادِين حِجَاج الأطراف ويذكر شِيبِرِيسِين حينما دافع عن أصلية صَوَّان برِيؤُونيُو، يؤَكِّدُ: إن دراسة هذه الصوَّانَاتِ تُقصِي أي شكٍّ من العمل الجديد[112]. يرى فَايسُون دُوبرَادِين في ذلك شكلاً من أشكال حجة السلطة. وفي الواقع فإن أهمية القول تكمن بالضبط في كونه لم يقدَّ باعتباره حجة سلطةٍ، ولكن باعتباره شهادة متعلقة بواقعة قابلة لإثبات صحتها.

إن ذلك الذي يعتبر من قبيل الحل الوحيد، الذي هو بالنسبة إليه أفضل، يمارس نقلاً شبيهاً لحكم القيمة إلى حكم واقعةٍ.

وأحياناً فإن الاختلاف بصدد القيم يقدَّ ُ كخلافٍ بشأن وقائع، لأنه من الأسهل تصحيح خطأ ماديٍّ من تصحيح حكم قيمة لا يحظى بالقبول. إن نمط هذه التقنية الحِجَاجية قد يكون هو لجوء البابا غير العليم إلى بابا أعلم: إننا نفترض أن الخلاف يستند إلى معرفة غير كافية وأنه يكفي الاستيفاء لأجل تغيير رأي الشخص غير العليم. وكذلك، ففي حضرة قانون فيه نقاش، نزيد قيمته بالتصريح بأنه إذا تم انتهاكه، فإن هذا ما كان ليحدث إلا بسبب الجهل. يستنتج من هذا أنه لو حصلت المعرفة به فلن يحصل تردد في اتباعه.

هناك مثال هزلي على هذه الطريقة في الحِجَاج، وذلك بالضبط لأن الأمر يتعلق بخدعة تحدَّث عنها كِينتِيليَان. إنها عبارة عن جواب فارسٍ روماني

(112) Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* p. 244.

لأُوغُوست، الذي كان يعاتبه على تبذير ثروته، فأجاب الفارس: «لقد اعتقدت أنها لي»[113]، كما لو أن العتاب لم يكن له أي أساسٍ إلا خطأ واقعٍ.

إن بعض المحسنات، وعلى الخصوص مجاز الأداتية métalepse، يمكنها أن تسهِّلَ نقل القيم إلى وقائع. «إنه ينسى الجميل» بدل «إنه لا يعترف»؛ «تذكر اتفاقيتنا» بدل «تأمل اتفاقيتنا»، هي طرقٌ لإسناد سلوكٍ إلى ظاهرة تذكُّريَّة، تسمح للمتلقي بتغيير موقفه مع التظاهر بأنه قد حسن معرفته بالوقائع. وكذلك «أنا لا أعرفك»[114] بدل «أنا أزدريك» ينقل حكم قيمة إلى حكم وجود.

وفي أحيانٍ أخرى فإن فرضيةً تحول إلى مقام واقعةٍ حكمَ قيمةٍ. إن الزعيم البلجيكي شُولَاإيرت يصرخ:

> «أيها السادة، إنني أرغب في أن أتمكن من أن أقود امرأة مسيحيةً إلى قمة جبلٍ عالٍ يسمح لها بأن تُعانق من هناك بلمح البصر كل النساء وكل شعوب الأرض. هناك... سأقول لها: «انظري، سيدتي، وبعد أن تكوني قد نظرت، أجيبيني... من الذي جعلك خالصةً وجميلةً وملكيةً وأسمى على كل الأخوات البئيسات اللائي يتحركن عند قَدميكِ؟»»[115].

إن مقام واقعة متخيَّلة تُنتج إمكانية رؤية من أعلى توحي بسمو القيمة.

وأخيراً فإن بعض الصيغ النحوية، من قبيل الجملة الاسمية، يمكنها أن تكون مستعملةً للإيحاء بوضع واقعة. إنّ رُوجِيه كَايوَا وهو يلاحظ تواترها عند سان جُون بِيرس، يقف على نبرة الرجل البخيل في الكلمات، في التأكيدات الجازمة بسبب بداهتها أو سلطتها[116]. إن الجملة الاسمية هي بالأحرى جهدٌ لأجل تأكيد ما يقال خارج الزمن ومن هنا خارج الذاتية والتحيز.

---

(113) Quintilien, liv. VI, chap. III, § 74.

(114) أمثلة أوردها ديمارسيه Dumarsais, *Des Tropes,* p. 70

(115) «*Discours sur l'éducation des femmes à tous les degrés*», 22-23 de mars de 1871, selon E. Descamps, *Etude d'art oratoire et de législation,* p. 40.

(116) R. Caillois, *Poétique de St-Jhon Perse,* pp. 33-34.

قد يحدث مع ذلك أنه في تقديم المقدمات تكون هناك مصلحة لتنقيص وضع بعض موضوعات الاتفاق.

لأجل تنقيص خطورة معارضة لواقعة ما، ولِيٍّ للحقيقة، يُحَوَّلُ النفيُ إلى واقعة حكم تقويم. هنا مثالٌ جميل لهذا النقل يمكن العثور عليه عند برونِينج، حيث الراهب بلُوغْرَام في تقرِيضِهِ، يحاول تنقيص تأثير عدم إيمانه:

«كل ما ربحناه بعدم إيماننا
هو حياةُ شكٍّ متنوعة بالإيمان
لأجل حياةٍ للإيمان متنوعة بالشك:
إننا كنا نسمي رقعة الشطرنج بيضاء، ـ ونسميها سوداء»[117].

وأحياناً تختزل المعايير لكي تصبح مجرد نزوات، وعبارة عن إحساسٍ شخصيٍّ: هناك نزوع لإظهار، بالعبارة، بألا يقصد إلى فرضها على الآخرين. ففي رواية جَاك ببيير **المعشوقة**، يستغرب العاشق من سلوك المعشوقة. إنه يعاتبها على ذلك، ثم يأسف عليه:

«لماذا سمحت لنفسي بأن أجعل من أذواقي وأحكامي القاعدة التي ينبغي لها احتذاؤها؟ لماذا ينبغي لقيَمي أن تكون مفضلةً على قيَمِها؟»[118].

إن العاشق وهو يعالج معاييره «أذواقي» يغفر للمعشوقة، إنه يتحفظ من إدانتها باسم القواعد التي لم تَتَبَنَّهَا.

إن الحالة الأهم في النقل هي تلك حيث الحِجَاج يختزل عن قصدٍ في أحكام قيمة، حيث تستعمل الخطاطة المقلوبة عن تلك التي التجأ إليها البابا

(117) Browning, *Poems, Bishop Blougram's Apology,* p. 140.
All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith,
For one of faith diversified by doubt,
We called the chess-board white,---we call it black.
ينظر المبحث 56: «تقسيم الكل إلى أجزاء».

(118) *J. Rivière, Aimeé,* p. 131.

العديم المعرفة إلى البابا العليم، وهذا لأجل تبيان أن اختلافات القيمة وحدها التي تحظى بالاهتمام، وأنه عليها تركّز المناظرة. وهكذا فإن ن. بُوبِيُو يرفض، وهو يدرس الفن في النظام التُّوتَالِيتَارِي[119] دراسة ما إذا كان الفنان أوفر حرّيةً في أمريكا أو في الاتحاد السوفياتي، وما إذا كانت القيمة الجمالية للإنتاجات الروسية مُرضِيةً أو لا، لأن هذه، حسب رأيه، مسائلُ واقعة، غير تميِيزية في المناقشة، وبُوبِيُو يعتبر واقعةً كل ما لا يعني القيمة التي هي المطروحة ـ وهي قيمة الحرية.

من النادر بما فيه الكفاية أن تكون صافيةً إرادةُ اختزال المناظرة إلى مسالة قيم: إن هذا يقتضي، في الحقيقة، تقنيةً وتأملاً في القيم التي تناسب اهتمامات اليوم. إلا أنه قد يحدث كثيراً بشكلٍ إراديٍّ أن العناصر الموضوعة في الصدارة هي مجرد قيمٍ. هناك مثالٌ شهير وهو خطاب برُوتُوس أمام الحشد في **يُوليُوس قيصر** لشِيكسبِير، حيث تمّ نفي كل ما هو غريب عن قيمة الحرية.

> «هل تفضلون أن يكون قيصر حياً ويموت كل العبيد، على رؤية قيصر ميتاً وعيش كل الرجال الأحرار؟»[120].

إن خطاب برُوتُوس طالما اعتبِرَ بمثابة خطابٍ منطقي باردٍ، مقابل خطاب أنطوان. ومع ذلك فإن ما يميزه ليس هو نفي للقيم، بل على العكس، ما يميزه هو الإرادة الملحوظة لنقل النقاش إلى اختيارٍ واحدٍ فقط.

إن هذه المُلاحظات على وضع أشياء الموافقة وعلى تغييرات الطريقة التي يمكن لكيفية استخدامها أن تضيفه إليها، يؤكد ما قلناه سابقاً بصدد صلابة وهشاشة، في نفس الآن، لنقط دعم الحِجَاج. إن وصفنا لأشياء الاتفاق يسمح بالتوقع بأنه في سياقٍ كاملٍ يمكن لهذه التعرفُ عليها. لقد رأينا أنّ الشكل الذي

---

(119) N. Bobbio, «*Liberta dell'arte e politica culturale», in Nuovi argomenti,* 1953. nº 2.

(120) Shakespeare, *Julius Caesar,* acte III, scène 2ª.

Had you rather Caesar were living, and die all slaves, than that Caesar were dead, to live all free men?

يعبر بواسطته عن هذه الوقائع، والطريقة تُتَمَوضَعُ بها مُنَاظَرةٌ ما، يمكن أن يؤثرا في هذا الوضع. لقد استعملنا بشكل اختياري مصطلح النقل، وهو نفسه غامضٌ، لتبيان بأنه بالإمكان أن نرى فيه مجرد نقل الاتفاق، أو تغييراً عميقاً. وتبعاً للحالات وزوايا النظر، فإن هذا التأويل أو ذاك يمكن أن يبدو مفضلاً. ينبغي على الخصوص، حسب ما يبدو، إظهار تأثير هذه الظواهر البالغة التعقيد للنقل على صيرورة الحِجَاج وعلى نفاذه الممكن.

الجزء الثالث

التقنيات الحِجَاجية

44. مدخل عام

إن الخطاب الإقناعي يبعث آثاراً باندراجه، بوصفه كليةً، في مقامٍ، يكون هو بدوره في أغلب الحالات معقداً. إن مختلف عناصر الخطاب، الموجودة في حالة تفاعل، يجد معها اتساع الحِجَاج وترتيب الحجج مشكلات سنعالجها في آخر دراستنا. إلا أنه قبل دراسة موضوعنا في مظهره التركيبي، ينبغي تحليل بنية الحجج منفردةً.

هذه الطريقة في تناول الموضوع، الضرورية في المقاربة الأولى، ترغمنا على عزل فصول هي في الواقع جزء لا غنى عنه لنفس الخطاب، وتشكل في المجموع، حِجَاجاً واحداً. والحال أن معنى ووزن حجةٍ ما منعزلة لا يمكنها إلا نادراً أن تُفهم سليمة من الغموض؛ إن تحليل حلقةٍ من الحِجَاج، خارج السياق وبمعزل عن المقام الذي تندرج فيه يمثل مخاطر لا يمكن إنكارها. إن هذا لا يعود فقط إلى الطابع الملتبس للغة، ولكنه يعود أيضاً إلى كون مقومات حِجَاجٍ ما، لا تكاد تكون أبداً صريحةً بالكامل.

إننا مضطرون، لأجل أن نستخرج بشكل واضح خطاطةً حِجَاجيةً، إلى تأويل كلمات الخطيب، وتعويض الحلقات المفقودة، وذلك لا يتم دائماً بدون مخاطر. وفي الحقيقة فإن تأكيد أن الفكر الواقعيَّ للخطيب وسامعيه متوافق مع الخطاطة التي استخرجناها، لهو مجرد فرضيةٍ مرجحة إن قليلاً أو كثيراً. والغالب أننا ندرك في نفس الآن أكثر من طريقةٍ لتصور بنية حجةٍ ما.

يضاف إلى هذا الاعتراض اعتراضٌ آخر في كل مرةٍ تُحيل فيها تحاليلنا على

حجج مستعارةٍ، ليس من خطبٍ ملفوظةٍ بالفعل، بل من نصوصٍ أدبيةٍ. فما هي الضمانات التي تتوفر لدينا بأن الخطابات المتخيَّلة ليست بعيدة عن الواقع كما هو شأن الكائنات الميتُولوجِيَّة؟ وفي الواقع فإن الطابع الاصطناعي لبعض الخطابات الاستعراضية والتمارين المدرسية التي ورثناها عن خطباء، ليس موضعَ شك.

هذان الاعتراضان قد يصعب ردهما، من جهة، إذا كان الأمر يتعلق بتحليل خطابٍ خاصٍّ، وهو التحليل الذي نريده متوافقاً مع واقع تاريخي، ومن جهةٍ أخرى، إذا كنا نتطلع إلى اقتراح كنماذج الخطابات الإقناعية، تلك التي ثبت أنها كانت في الماضي نافذةً. إلا أن قصدنا مختلفٌ. إن ما نريد تحليله في الفصول الموالية إنما هي الخطاطات الحِجَاجية التي تستعمل كأمثلةٍ فقطُّ، والتي يمكن تعويضها بآلاف الأمثلة الأخرى. لقد استعرناها من نصوصٍ نعتقد أننا نعرفها جيداً لأجل تخفيف خطورة سوء الفهم. إلا أننا مقتنعون مع ذلك بأن نفس هذه الأقوال الحِجَاجية يمكن أن تُحلَّلَ بطرقٍ أخرى بحسب مستويات فرز مختلفةٍ. كل هذا لا يمنع من اعتبار نفس القول قابلاً لترجمة عدة خطاطات قد تفعل في آن في ذهن عديدٍ من الأشخاص، وحتى في سامعٍ واحدٍ. من الممكن، إضافةً إلى ذلك أن هذه الخطاطات تؤثّر دون أن تكون مدرَكةً بوضوحٍ، وأن عمل التحليل وحدَه، وهو قليلاً ما يحصل، يسمح للخطيب، ولسامعيه خاصةً، بأن يصبحوا واعين بهذه الخطاطات العقلية التي يستعملونها أو التي يتلقون تأثيرها. وبهذا الصدد فإن النصوص الأدبية ـ الرواية والمسرح والخطابة ـ تتمتع في الكثير بامتياز تقديم الحجج بطريقةٍ مبسَّطةٍ أو مؤسلَبةٍ أو مبالِغةٍ. وحينما توضع خارج سياقٍ ما واقعي حيث كل عناصر الفعل الخطابيِّ تختلط، فإنها تبدو أوضحَ. إننا نستطيع من جهةٍ أخرى أن نكون مطمئِّنين، إذا تعرفنا عليها بوصفها حججاً، فلأنّها تتطابق تماماً مع بنياتٍ مألوفةٍ.

سنعمد، لأجل توضيح تحليلنا، إلى أمثلة هزلية. لا نعتقد أن دراسةً للهزل في فن الخطابة ذات علاقة مباشرة بدراستنا ـ ولو أن الهزل عنصر هامٌّ جداً لجذب المستمع وعموماً لترسيخ تشارك بين الخطيب والمستمع، لأجل تَبخِيس أمورٍ، وخاصةً لأجل الاستهزاء بالخصم، ولأجل تحقيق التسليات المناسبة. إلا أن اهتمامنا لا ينصبُّ كثيراً على الهزل **في الخطابة** وإنما على **هزل**

الخطابة. إننا نقصد بهذا إلى استعمال الهزل لبعض أنماط الحِجَاج. فإذا كان يوجد، حسب رأينا، هزل الخطابة فإن عناصر الهزل يمكن أن تسعفنا في العثور على بعض مقومات الحِجَاج التي يمكن في شكل استعمالها الشائع والمبتذل، أن تجعل تمييزها أصعب. إن أي مقومٍ يمكنه أن يصبح بسهولة مصدراً للهزل؛ والأكيد أن المقومات الخطابية لاً تفلت من هذا. وبتدقيق العبارة، ألا يصدُر الأثرُ الهزلي في بعض الحالات من تصورنا للمقومات المعهودة للاستدلال وقد صيغت لحالة ظرفية صياغة كاريكاتورية ومن استعمال الخطاطة الحجاجية في غير موضعها، أو بشكل غير سليم أو أخرق؟

ينبغي لنا، منذ البداية أيضاً، أن نلحَّ على أن الخطاب فعلٌ acte، وهو شأن أي فعل يمكنه أن يكون في جهة السامع موضوع تأمل.

عندما يكون الخطيب بصدد الحِجَاج، فإن السامع بدوره سيكون ميالاً للحِجَاج العفويِّ بصدد موضوع الخطاب، وذلك بغاية اتخاذ موقفٍ بشأنه وتحديد الاعتبار الذي ينبغي أن يخصه به. إن السامع الذي يدرك الحجج، لا يمكنه فقط أن يدرك هذه على طريقته، ولكنه من جهة أخرى هو صاحب حجج جديدةٍ عفويةٍ، هي في الغالب غيرُ معبَّرٍ عنها، ومع ذلك فإنها لن تتدخل لتعديلِ النتيجة النهائية للحِجَاج.

يمكن أن يحدث، من الجهة الأخرى، أن الخطيب قد يوجه هذا التأمل، وأن يقدم هو نفسه للسامعين بعض الحجج المتعلقة بخصائص قوله الخاصِّ، أو أن يستخدم بعض عناصر المعلومات التي تيسِّرُ للسامع هذا الحِجَاج العفوي أو ذاك. إن هذه الحجج التي تتخذ الخطاب كموضوع، وهذه العناصر الحاملة للمعنى والقادرة على بعثها، يمكنها أيضاً أن تصدر عن ثالث: عن خصم الخطيب، خاصةً في النقاش القضائي، ويمكن أن تصدر عن مجرد متفرجٍ.

ومن الناحية المبدئية فإن كل الخطاطات الحِجَاجية التي سنصادفها يمكنها أن تنطبق على الخطاب نفسه. إننا سنكون ملزَمين بتبيان ذلك في بعض الحالات بكيفية عميقة، خاصةً في ما يتعلق بالحجج القائمة على علاقة شخص الخطيب بخطابه، وفي ما يتعلق باعتبار الخطاب discours مقوماً خطابياً oratoire. إلا أن هذه هي مجرد حالات بارزة من بين حالات حيث الحِجَاج ذو الخطاب

كموضوعٍ يتركَّبُ على حِجَاج الخطيب بمعناه الحصري. إننا نستطيع بطبيعة الحال أن نحاولَ، بصدد كل نمط من الحجج، القيام بدراسة شبيهة. من الضروري في كل حالة ألا يغيب عن أنظارنا هذا التأمل في الخطاب.

إن المستويات التي ينصب عليها هذا التأمل ستكون متنوعة جداً. بالإمكان أن يُدرسَ الخطابُ كفعلٍ أو كأمَارة أوكوسيلة؛ يمكنه أن يحيل فقط على محتواه، أو ألا يهمل أي واحد من العوامل التي تشكله. إنه يستطيع كما هو واضحٌ الإحالة على اللغة المستعمَلة: في حين أن الخطيب يصف ما «رآه»، فإن السامع سيفكر ربما في الدلالة السيكولوجية والفيزيولوجية للرؤية؛ إنه يستطيع، إلى جَانب رَايل، أن يلاحظ أن الفعل «رأى» ليس فعلاً يصف صيرورةً أو حالة ولكن نتيجة[1]. وبطبيعة الحال فإن هذه التأملات في اللغة لن تكون لها آثار في الخطاب، لأن هذا سيستهدف المخطَّط حيث هذه التأملات لا تكون تمييزيةً؛ إلا أن الحالة لا تكون أبداً بهذا الشكل. ولنلاحظ من جهةٍ أخرى أن هذه الاعتبارات يمكنها أن تكون ثمرة أفكارٍ شخصيةٍ أو أفكار مقترحة من منظِّرٍ ما. إلا أن هذا الأخير لا يتطلع في أغلب الحالات إلا إلى توضيح ما هو الوعي اللفظي لعامة الناس[2].

إننا نتمكن، بمراعاة هذا التراكب للحجج، من التفسير بشكلٍ أفضل، الأثر العملي للحِجَاج. إن أي تحليل يتجاهله قد يكون، حسب رأينا، آيلاً إلى الفشل. وعكس ما يحدث في البرهنة حيث المقوماتُ البرهانية تعمل داخل نسق معزولٍ فإن الحِجَاج يتصف في الحقيقة بتفاعل دائم بين كل هذه العناصر. وبدون شكٍّ فإن البرهنة المنطقية هي نفسها يمكنها أن تكَون موضوع انتباه من قبل السامع: إن هذا قد يعجب بأناقته ويستهجن ثقله، سيؤكد ملاءمته للهدف المقصود. إلا أن هذا الحِجَاج الذي يتخذ البرهنة موضوعاً لن يكون هو نفسه برهنةً. إنه لن يركَّب على البرهنة لأجل تغيير صلاحيته. إنه سيتطور على مستوى حِجَاجي حيث نعثر بالضبط على الحجج الخطابية التي نحللها.

إن الخطاطات التي نحاول استخراجها ـ والتي يمكن اعتبارها مواضع

(1) G. RYLE, *Dilemmas*, p. 102

(2) Cr. Réflexions de WITTGENSTEIN, dans *Philosophische Uniersuchungen*.

الحِجَاج، لأن الموافقة على قيمتها يمكنها هي وحدها أن تبرِّ تطبيقها على الحالات الخاصة ـ تتصف بمقومات **الوصل** و**الفصل**.

نقصد بمقومات الوصل الخطاطات التي تقرِّبُ بين العناصر المتباعدة وتسمح بإقامة تضامن بينها قاصدٍ إما إلى بنينتها وإما إلى تقييم أحدها بالآخر، إيجاباً أو سلباً. إننا نقصد بمقومات الفصل تقنيات القطيعة التي تكون غايتها فصل العناصر أو عزلها أو تفكيكها. وهي العناصر التي ينظر إليها باعتبارها تشكل كلاً واحداً أو على الأقل مجموعاً متضامناً داخل نفس النسق من التفكير: سيكون للفصل أثر تغيير مثل هذا النسق بتغيير بعض مفاهيمه التي تكون قطعاً أساسية منه. من هنا فإن مقومات الفصل هذه هي خصائص كل تفكير فلسفي أصيل.

ومن الناحية السيكولوجية والمنطقية فإن أي ربطٍ يقتضي الفصل والعكس: إن نفس الشكل الذي يوحِّد العناصر المتباينة في كلٍّ مبنينٍ بشكل جيد يفصلها من الأساس المحايد الذي يفرقها. إن التقنِيتين متكاملتان وهما تَحدُثان دائماً في نفس الآن. إلا أن الحِجَاج، الذي بفضله يتغير المعطى، يمكنه أن يشدِّد على الوصل أو على الفصل الذي هو بصدد تفضيله، وذلك بدون توضيح المظهر المتكامل الذي سينشأ عن التحول المطلوب. أحياناً يكون المظهران حاضرين في وعي الخطيب الذي سيتساءل عن أيٍّ منهما ينبغي لفت الانتباه.

ومن جهة أخرى، فما هو معطى قبل الحِجاج يمكن أن يبدو أرسخ تكويناً من ذلك الذي ينشأ عن الحِجاج: فهل نربط العناصر المنفصلة أم ينبغي تقديمها بوصفها تكوِّن كلّاً؟ إن نصاً متميزاً لِبُوسوِيه يوضِّح بشكلٍ أفضل فكرتنا، والمشاكل التي تطرحها أمام الخطيب هذه المسائل:

> «حينما فكَّرتُ في أنه خلال هذا الأسبوع سأعالج فقط المغامرة الحزينة لهذا البئيس، قررت أن أقدِّمُ في البداية، على سبيل التمثيل، مشهدين، يمثل أحدهما حياته المنحطة، والثاني نهايته الأليمة. إلا أنني اعتقدت أن الآثمين، هم دائماً يستحسنون ما يبعد تحولهم، فإذا كنت أقوم بهذه القسمة، فسيقتنعون بسهولةٍ بالغة جداً بأنهم قادرون على فصل هذه الأشياء التي هي لسوء حظنا مترابطة جداً. . .»[3].

(3) Bossuet, *Sermons*, vol. II: *Sur l'impénitence finale*, pp. 221-222.

إن بُوسوِيه برفضه الفكرة التي جالت في ذهنه، وهي الربط بينهما بواسطة رابط، سيقدِّ حياة الآثم وموته باعتبارهما يمثّلان وحدةً غير منفصلة. يقول:

«إن الموت لا يتوفر على كائن متميزٍ يفصله عن الحياة؛ إلا أنّه ليس شيئاً آخر غير حياةٍ منتهيةٍ».

فإذا كان دائماً من المباح أن معالجة نفس الحجة باعتبارها تشكل، من وجهة نظر معينة، وصلاً، ومن وجهة نظر أخرى، فصلاً، فمن المفيد مع ذلك دراسة الخطاطات الحِجَاجية لهذا النوع أو ذاك.

إننا سنحلل بالتتابع، باعتبار خطاطات الوصل، الحجج شبه المنطقية، التي تفهم بشكل أفضل بتقريبها من الفكر الصوري؛ والحجج القائمة على بنية الواقع باعتبارها متوافقة مع طبيعة الأشياء نفسها. ولنلاحظ أن التمييز بين هاتين المجموعتين من الاستدلالات يمكن تقريبها من التمييز الهُوسيرلِي بين التجريد التصويري formalisatrice والتجريد التعميمي généralisatrice، ومن تمييز بياجي بين الخطاطات المتولدة انطلاقاً من عمليات، وخطاطات متولدةٍ انطلاقاً من الأشياء، ومن الموضعة thématisation المضعَّفة الإدراكية perceptives لِغُوربِيتش[4] إلا أن لكل هذه التمييزات مظهراً نُشُوئياً génétique وهو بهذا يظل بعيداً عن اهتماماتنا.

إننا سندرس بعد هذا، الحجج التي تقصد إلى تأسيس بنية الواقع: أي الحجج التي تراعي الحالة الخاصة، وحجج التناسب التي تحاول إعادة بنينة بعض عناصر الفكر بالتوافق مع خطاطات مقبولة في مجالات أخرى من الواقع.

وفي الأخير، فإننا سنخصص فصلاً كاملاً لتقنيات الفصل، التي تتميز بالخصوص بالتغييرات التي تدخلها في المفاهيم لأنها لا تسعى إلى استعمال اللغة المقبولة بقدر ما تسعى إلى إقامة نموذج جديد.

لا ينبغي اعتقاد أن هذه المجموعات من الخطاطات الحِجَاجية تشكل كيانات منعزلة. لقد أكدنا في مناسبات عديدة أننا نقبل تأويل استدلالٍ ما تبعاً

(4) Cf. A. GURWITSCH, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie,* vol. II, pp. 43-47.

لهذه الخطاطة أو تلك. إلا أننا بالإضافة إلى ذلك يمكن أن نعتبر بعض الحجج تستند تارةً إلى هذه الخطاطة وطوراً آخر إلى خطاطةٍ أخرى. إن قولاً مثل «إذا كان العالم محكوما بالمشيئة الإلهية، فإن الدولة تتطلب حكومةً»، الذي يعتبره كِينتِيلِيَان «حجة تجاورٍ أو مقارنةٍ»[5]، يمكن أن يعتبر حجة شبه منطقية («ما يصلح للكلِّ يصلح للجزء») أو تناسباً، بل حتى حجة قائمة على ترابطات تعايشٍ.

يبدو أننا قد نستطيع، عن حقّ، حسب ما يبدو، اختزال كل هذه المجموعات من الخطاطة إلى واحد منها، يعتبر هو الأساس الكامن في كل ما عداها. إلا أن هذا قد يعني تشويه النتائج الأولى لتحليلنا لمصلحة تصورٍ قبليٍّ préconçu. وكذلك سنحلل بالتتابع مختلف مجموعات الحجج بأشكالها الأشد تمييزاً.

(5) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X § 89.

الفصل الأول

الحجج شبه المنطقية

45. خصائص الحِجاج شبه المنطقي

إن الحجج التي نقدم على دراستها في هذا الفصل تتطلع إلى قوة معينة للاقتناع، بقدر ما تتحقق باعتبارها قابلةً للمقارنة مع الاستدلالات الصورية المنطقية أو الرياضية. ومع ذلك، فإن ذلك الذي يخضعها للتحليل يلاحظ على الفور الفوارق بين الحِجَاجات والبرهنات الصورية، إذ إن الجُهدَ وحده لأجل اختزال وتدقيق، من طبيعة غير صورية، يسمح بإكساب هذه الحجج مظهراً برهانياً؛ هذا هو السبب الذي جعلنا نصفها بشبه المنطقية.

ينبغي في كل حجة شبه منطقية الكشف أولاً عن الخطاطة الصورية التي تقام على أساسها، والكشف ثانياً عن عمليات الاختزال التي تسمح بإدراج المعطيات في هذه الخطاطة، والتي تقصد إلى جعلها تقبلُ المقارنَة والمشابهة والانسجام.

يمكن لتقنيتنا في التحليل أن تبدو أنها تخص بالأولية الاستدلال الصوري على الحِجَاج الذي لن يكون هنا إلا صورة قريبة وناقصة. ومع ذلك فإن هذه ليست فكرتَنا. إن العكس هو الصحيح تماماً، إذ إننا نعتقد أن الاستدلال الصوري ناشئ عن عملية تبسيطٍ لا تكون ممكنةً إلا في شروطٍ معينةٍ، داخل أنساقٍ منعزلةٍ ومسيَّجةٍ. ولكن نظراً لوجود مسلَّم به للبرهنات الصورية، والسلامة المعترف بها، فإن الحجج شبه المنطقية تستفيد حالياً قوتها الإقناعية من اقترابها من هذه الاستدلالات غير القابلة للطعن.

إن ما يميز الحِجاج شبه المنطقي هو إذن طابعه غير الصوري، وجهد الفكر

الذي يتطلبه اختزاله [أو إرجاعه] إلى الصوري. على هذا المظهر الأخير سينصب الخلاف. فحينما يتعلق الأمر بتبرير هذا الاختزال الذي لا يبدو أنه مقنعٌ بمجرد تقديم عناصرِ الخطاب، سيتم اللجوء في أغلب الحالات إلى أشكال أخرى من الحِجَاج لا تكون هي الحجج شبه المنطقية.

إن الحِجَاج شبه المنطقي يقدِّم لنا بشكل صريحٍ إن قليلاً أو كثيراً: ففي حالات سيصف الخطيب الاستدلالات الصورية التي يحيل عليها، بالاستفادة من صيت الفكر المنطقي، وتارة أخرى لن تشكل تلك الاستدلالات إلا خطاطة ضمنية. ومن جهة أخرى، فلا تعالق ضروريٌّ بين درجة وضوح الخطاطات الصورية التي يحيل عليها وأهمية الاختزالات المطلوبة لكي يخضع الحِجاج لهذه الخطاطات.

إن ذلك الذي ينتقد حجة ما سينزع إلى ادّعاء أنّ ما يواجهه يعود إلى المنطق؛ إن الاتهام باقتراف خطأ في المنطق هو في الكثير حِجَاج شبه منطقي. بهذا الاتهام يستشهد بصيت الاستدلال الدقيق. هذا الاتهام يمكن أن يكون دقيقاً (تهمة بالتناقض، على سبيل المثال) واتخاذ موقع في مستوى الحِجَاج نفسه. ويمكن أن يكون عاماً («تهمة إرسال خطاب عاطفي بدل إرسال خطاب منطقي»). في هذه الحالة يعارض السامع الخطاب المسموع بصورة خطاب يبدو له أسمى والذي قد يكون متألفاً من خطاطات منطقية يحال عليها المعطى.

إن الاختزالات المطلوبة لإخضاع الحِجَاج للخطاطات الصورية تعني تارةً ألفاظ الخطاب، التي تعتبر كيانات منسجمة، وتعني طوراً آخر البنيات التي تقارنُ بالعلاقات المنطقية أو الرياضية، هذان المظهران للاختزال هما مترابطان.

إننا سنحلل في البداية، من بين الحجج شبه المنطقية، في المرتبة الأولى تلك التي تعتمد على بنياتٍ منطقية ـ التناقض، والتطابق تام أو جزئي، والتعدية؛ وفي المرتبة الثانية سنعالج تلك الحجج التي تعتمد على علاقات رياضية ـ علاقات الجزء بالكل، والأصغر بالأكبر، وعلاقات التواتر. وبطبيعة الحال هناك علاقات أخرى قابلة للدراسة.

ولنكرر، بهذا الصدد، أن نفس الحجة يمكن أن تفهم وأن تحلل بشكل

مختلف من قبل سامعين مختلفين وأن البنيات المنطقية يمكنها أن تعتبر رياضية وعلى العكس. ومن جهةٍ أخرى فإنه يكاد يكون كل حِجَاج شبه منطقي يستعمل أيضاً أنماطاً أخرى من الحِجَاج التي يمكن أن تبدو للبعض مهيمنةً. إن الأمثلة التي سنقدمها هنا محلَّلة باعتبارها حِجَاجاً شبه منطقي لأن هذا المظهر يمكن تعيينه بسهولة.

لقد انتابتنا الدهشة بهذا الصدد من كون الحِجَاج شبه المنطقي القائم بشكل صريح على بنيات رياضيةٍ قد كان محل تشريف في الماضي، وخصوصاً عند القدماء، الشيء الذي لم يعد اليوم يتمتع به. فكما أنَّ تطور المنطق المصورَن قد سمح بفصل البرهنة عن الحِجَاج، فإن تطور العلوم قد ساهم بدون شك في تخصيصها باستعمال الحساب والقياس وتبيان بشكل أفضل للشروط المطلوبة لتطبيقها. ولنضف هنا أنّه في المراحل حيث تهيمن مواضع الكم، فإن استعمال العلاقات الرياضية هو بدون شك ميسور وإن الفكر القديم التصنيفي هو هندسي بالكامل. ومهما كان الأمر، فإن الحجج شبه المنطقية قد كانت في الماضي موضوع تطوير مرفق بالفرح والبراعة اللذين يبرزان طرقها بشكلٍ ساطعٍ.

46. التناقض والتنافر contradiction et incompatibilité

إن التأكيد assertion، داخل نفس النسق، لقضية ما ونفيها، بجعل التناقض فيه بارزاً، يجعل النسق عديم الانسجام، وتبعاً لذلك غيرَ قابلٍ للاستعمال. إن الكشف عن عدم الانسجام لمجموعة من القضايا، إنما هو تعريضه لإدانة أكيدة، وإرغام ذلك الذي يمتنع عن أن ينعت باللامعقول على التخلي عن بعض العناصر على الأقل من النسق.

حينما تكون الأقوال تامة الأحادية كما هو الشأن في الأنساق الصورية، حيث الدلائل وحدها تكفي، بالتأليف بينها، لجعل التناقض غير قابلٍ للنقاش، فإننا لا نستطيع تفادي الانحناء أمام ما هو بديهي. إلا أن هذا ليس هو الحال حينما يتعلق الأمر بأقوال من اللغة الطبيعية حيث الألفاظ يمكنها أن تؤوَّلَ بطرق متباينة. وفي الأحوال العادية فحينما يؤكد شخصٌ ما في نفس الآن قضيةً ونفيَها، فإننا نفكر أنه لا يريد أن يقول شيئاً محالاً، ونحن هنا نتساءل كيف ينبغي تأويل

ما يقوله لتفادي عدم الانسجام. وفي الواقع فإنه من النادر أن تعتبر اللغة المستعملة في الحِجَاج باعتبارها بالكامل أحادية كما هو شأن نسقٍ مُصورَنٍ. إن التناقض المنطقي القابل للضبط بطريقة صورية خالصة، يشكل كليةً مع النسق وهو مستقل عن إرادتنا وعن المحتملات، إذ إنه غير مختار في إطار المواضعات المسلَّم بها. ليس الأمر كذلك في الحِجَاج، حيث المقدمات لا تكون إلا نادراً كاملة الوضوح، وحينما تكون كذلك، فإنها لا تحدَّدُ إلا نادراً بطريقة أحادية كاملة؛ إن حقل وشروط التطبيق تتغير بتغير الظروف التي تشكل قرارات المشاركين في المناظرة جزءاً منها.

كل هذه العلل تجعل من غير المقبول استعمال التناقض، إلا في حالات استثنائية جداً ـ حينما يحدث أن يستعير الخطيب بعض حلقات استدلاله من نسقٍ صوريٍّ ـ في نسق الخصم. يحاول الحِجَاج عادةً الكشف عن أن الدعاوى التي يقاومها تؤدي إلى **تنافر** يشبه في هذا تناقضاً ما، وهو يكمن في إقرارين ينبغي الاختيار بينهما، إلا إذا تم التخلي عنهما معاً. إن الدعاوى المتنافرة ليست كذلك لأسباب صورية خالصةٍ باعتبارها إقرارات متناقضة. ومهما حاولنا في الغالب تقديمها باعتبارها متوافقةً مع العقل أو مع المنطق، أي باعتبارها ضروريةً، فإن التنافر تابعٌ إما لطبيعة الأشياء، وإما لقرار إنسانيٍّ. ومع ذلك فإن إحدى وسائل الدفاع التي سيعارض بها الحِجَاج شبه المنطقي، المستخدم للتناقضات، هو الكشف عن أن الأمر لا يتعلق بتناقضٍ، وإنما بتنافرٍ، أي إنه سيبيِّنُ الاختزال الذي سمح باستيعاب نسقٍ صوريٍّ للنسق المطعون فيه، وهو الذي يوجد بعيداً عن أن ينطوي على نفس الصرامة.

إن الحالة التي يكون فيها التنافر خاضعاً لقرارٍ شخصي يبدو أبعد من حالة التناقض الصوري، إذ بدل أن يفرض هذا التنافر نفسه يسلّمُ به، ولأن هناك إمكانية انتظار قرار جديد لحذفه المحتمل. إن رئيس الحكومة الذي يطلب تصويت الثقة بصدد مشكلةٍ خاصة يخلق تنافراً بين احتفاظه بالمسؤولية ورفض الحل الذي يُزكِّيه. إن إنذاراً ما يخلق تنافراً بين الامتناع عن الاستجابة ودعم السلام بين دولتين. إن قادة مجموعةٍ ما يمكنهم أن يقرِّرُوا، أو أن يؤكدوا في لحظة معينة، أنّ هناك تنافراً بين انتماء إلى مجموعتهم وبين الانتماء إلى مجموعةٍ أخرى، في حين أن قادة هذه المجموعة الأخيرة يمكن ألا يحاطوا علماً بهذا أو أن يثبتوا العكس.

من الممكن، من بعض زوايا النظر، الإقرار بوجود تنافرٍ، إلا أنه بالنسبة لطرف غريب، لا يستطيع تغيير هذا القرار، فإن التنافر المسَلَّمَ به يمكن أن يكون ذا مظهر موضوعي، تنبغي مراعاته، كما يحدث مع القانون الطبيعي. إن إرادة تجاهل هذا الإلزام بالاختيار الذي يوجد فيه الشخص يمكن أن يؤدي إلى أخطاء خطيرة، كما يقول ذلك بشكل صحيحٍ لَابروِيير:

«من الصعب التزام الحياد بين امرأتين نخُصُّهُما بالتّساوي بحبّنا، فعلى الرغم من انقطاع صداقتهما لأسبابٍ لا تعنينا في شيءٍ؛ من الضروري، في أغلب الحالات الاختيار بينهما، أو ضياعهما معاً»[1].

إن الحياد بين الدول، في زمن الحرب أو التوتر، ليس أقلَّ صعوبةً في المُلاحظة. وكما لاحظ ذلك إ. دُوبرِيئِيل، في الفصل المخصص لمنطق النزاعات:

«ينزع كل خلافٍ إلى الاتساع نحو أطرافٍ ثالثةٍ، وهم يطوّرونه بانحيازهم إلى طرفٍ ما»[2].

إن تنافرات يمكنها أن تتولد عن التطبيق على حالات محددة بعديد من القواعد الأخلاقية أو القضائية، لنصوص قانونية أو مقدسة. ففي حين أن التناقض بين قضيتين يفترض صورية formalisme أو على الأقل نسقاً من المفاهيم الأحادية، فإن التنافر هو دوماً مرتبطٌ بالشروط الطارئة، سواءٌ أكانت هذه متكونة من قوانين طبيعية أم من أحداثٍ خاصةٍ أم من قرارات إنسانيةٍ. وهكذا ففي رأي وِليَام بِيت، فإن الموافقة على ملتمس ما قد يجعل مظهري السلام المرغوب فيه متنافرين.

«. . . إن التخصيصين «عاجل ومشرف» يصبحان إذن متنافرين. ينبغي لنا في هذه الحالة اختيار أحد طرفي البديل؛ فإذا تبنَّينَا الملتمس فإننا لن نتمكن من التمتع بالسلام «العاجل والمشرف»»[3].

(1) LA BRUYERE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères, Des femmes,* 50, p. 142.

(2) E. DUPREEL, *Sociologie générale,* p. 143.

(3) William PITT, *Orations on the french war,* p. 116 (15 février 1796).

47. المقومات التي تسمح بتفادي تنافر ما

إن التنافرات ترغم على الاختيار الذي هو دائماً أَليمٌ. تنبغي التضحية بواحدة من القاعدتين، واحدة من القيمتين ـ وإلا التخلي عليهما معاً، وهذا يؤدي في الغالب إلى تنافرات جديدة أو ينبغي اللجوء إلى تقنيات متنوعة تسمح برفع التنافر، وهي التي نستطيع نعتها بالتوافق، بالمعنى الأوسع للمصطلح، إلا أنها تؤدي في الغالب إلى تضحية ما. وهكذا فإن الحياة توفر لنا أمثلةً عديدةً ومهمة للسلوك القاصد، ليس إلى رفع المنافرة بين قاعدتين، أو بين سلوكٍ وقاعدة، ولكن بتفادي حدوث هذه المنافرة.

بما أن المنافرات ليست صورية، ولكنها موجودة فقط استجابةً لبعض المقامات، فإنه من المفهوم إمكانيةُ اتخاذِ ثلاثة مواقف متباينة جداً فيما يتعلق بطريقة معالجة المشاكل التي يمكن أن تطرحها هذه المواجهة للقواعد والمقامات للمنظِّرِ ولرجل الفعل.

الأول، وهو الذي يمكن أن ندعوه «منطقيٌّ»، هو ذلك الذي يتكفل مسبقاً لحل كل الصعوبات وكل المشاكل التي يمكن أن تظهر، في مقامات متنوعة جداً ما أمكن تخيله، على إثرِ تطبيق القواعد والقوانين والمعايير المخصوصة بالقبول. إن هذا هو موقف العالِمِ الذي يسعى إلى صياغة قوانين تبدو له أنها تتحكم في المجال الذي يدرسه، وهو يريد من هذه القوانين أن تكون محيطةً بكلّ الظواهر التي يمكن أن تحدث فيه. إنه أيضاً الموقف العادي لذلك الذي يبني عقيدةً قانونية أو أخلاقية ما، ويقترح حلَّ كل مشكلات التطبيق، أو على الأقل، حلَّ أكبر عددٍ ممكن من هذه المشكلات، التي يمكن من الناحية العملية الاهتمام بها. إن ذلك الإنسان الذي يحاكي، في سلوك حياته، المنظِّرين الذين انتهينا من الإشارة إليهم سيُعتبَر رجلاً منطقياً، بالمعنى الذي نقصده حينما نقول إن الفرنسيين منطقيون والإنجليز عمليون وواقعيون. إن الموقف المنطقي يَفترضُ القدرة على التوضيح بما فيه الكفاية للمفاهيم التي نتوسل بها، والتدقيق بما فيه الكفاية للقواعد المسلم بها، لكي تكون المشكلات العملية ممكنةَ الحل بدون صعوبةٍ عن طريق استنباط بسيط. إن هذا يقتضي من جهة أخرى أن غير المتوقع قد تم إبطاله، وأن المستقبل قد تم التحكم فيه، وأن كل المشكلات قد أصبحت قابلة للحلِّ من الناحية التقنية.

يقابل هذا الموقفَ موقفُ رجل **الفعل**، الذي لا يحل المشكلات إلا لحظة حدوثها، والذي يعيد التفكير في مفاهيمه وقواعده بالارتباط بالمقامات الواقعية والقرارات الضرورية لفعله. إن هذا هو موقف رجال الفعل، المتعارض مع موقف المنظِّرين، الذين لا يرغبون في الانخراط في أمرٍ أكثر من الضروري، كما يرغبون في الاستفادة لمدة أطول، من حرية الفعل التي تخولها الظروف، كما يريدون التمكن من التكيف مع غير المتوقع وتجربة المستقبل. إن هذا هو بالطبيعة موقف القاضي الذي يحرص، بسبب معرفته أن كل واحد من قراراته يشكل سابقة، على سقف مدى هذه القرارات ما أمكنه ذلك، وعلى إصدارها دون التخطي في حيثياته les attendus لما هو ضروري لقوله لدعم قراره، ودون توسيع صيغه التأويلية ليشمل مقامات ذات تعقيد يمكن أن يفلت لها.

وفي الأخير فإن الموقف الثالث من هذه المواقف، والذي نصفه بأنه **دِيبلُومَاسِي**، ونحن نفكر في عبارة «المرض الديبلوماسي»، هو ذلك حيث يُرفَضُ، على الأقل في لحظةٍ وفي ظروف محددةٍ، الانخراط في التعارض مع قاعدةٍ، أو الحل، بطريقةٍ أو بأخرى، النزاع المتولد عن التنافر بين قاعدتين يمكنهما أن تطبَّقَا على مقام خاصٍّ، يتم اختلاق مقومات من شأنها تفادي ظهور التنافر، أو لأجل التأجيل إلّى لحظة أشدَّ مناسبةً للقرارات التي سيتم تبنيها. من أمثلة ذلك ما يلي:

يذكِّرُنا بروست، بعد سَان سِيمُون، بالذرائع التي كان النبلاء يعمدون إليها لتفادي حلِّ المشكلات الأولية الحرجة التي لم يكن أي تقليد قائم يسمح بالحسم بطريقة مرضيةٍ.

> «ففي بعض الحالات، وأمام تعذر حصول تفاهم ما، يُفضَّل الاتفاق على أن ابن لوِيس الرابع عشر، مُونسِينيُور لن يستقْبل في بيته هذا الحاكم الأجنبي إلا في الخارج، في الهواء الطلق، حتى لا يقال بأنه بالدخول إلى القصر أن أحدهما قد تخلف عن الآخر؛ وأن إيلِيكتُور الحاجب الذي استضاف دُوق شِيفرُوز للعَشاء قد احتال حتى لا يفسح له الطريق، بكونه مريضاً وتناول معه العشاء وهو مستلقٍ على الفراش، وهكذا تم تفادي الحرج»[4].

(4) M. PROUST, *Œuvres complètes,* vol. 8: *Le côté de Guermantes,* III, p. 70.

وكقاعدة عامة في اليابان لا يستقبل الزُّوار إلا في ثياب محتشمة. فإذا تفاجأ المزارع في عمله بزائر غير مرتقبٍ، فإن هذا سيتصرف وكأنه لا يراه، إلى اللحظة التي يكون فيها المزارع قد غيّر ملابسه، وهذا ما قد يحدث في الغرفة نفسها التي ينتظر فيها الزائرُ[5].

إننا نرى في هذه الحالة، كما في السابقة، أن الدور الذي ينجزه التخييل باعتباره تقنية يسمح بتفادي تنافرٍ ما. فالتخييل مقومٌ، يقوم على إخفاء، مسموح به لدى الطرفين، أو اللباقة أو النظام الاجتماعي الذي يسمح بالتصرف وبالخصوص بالاستدلال، كما لو أن بعض الأحداث قد حدثت أو لم تحدث، خلافاً للواقع. حينما يكون الإخفاء من طرفٍ واحدٍ فقط، نكون بصدد الكذب. ففي حالات عديدة نجد أولئك الذين يتفادون اتخاذ قرارات سيئة يجدون أنفسهم مضطرين للكذب على الآخرين وعلى الذات. وفي أحيانٍ أخرى فإن الصمت لا تكون له غايةٌ أخرى غير تفادي اتخاذ القرار المتعلق بتنافرٍ ما. فلنستشهد مرةً أخرى ببرُوست. يقول دُوق غِيرمَانت للأميرة بَارمَا:

> «هل تعرفين شيئاً ياصاحبة السمو؟ إنني أرغب كثيراً في ألا أقول لأوريَان بأن سيادتك قد كلمتني بشأن السيدة سُوبرِي. إن أوريان تحبُّ كثيراً معاليك، وهي تتجه على الفور إلى دعوة السيدة سُوبرِي، وستكون هذه زيارةً أخرى»[6].

إن الدُّوق وهو يخفي أنه لم يقل لزوجته بأن أميرة بَارم قد تكلَّمت مع السيدة سُوبرِي، يتفادى تنافراً؛ إنه سيتحدث بالفعل بدون شكٍّ عن هذا الإجراء، إلا أنه يعفي زوجته من واجب الاختيار بين نفورها من السيدة سُوبرِي واحترامها للأميرة بَارمَا.

إن التخييل والكذب والصمت تصلُح لتفادي تنافرٍ ما على مستوى الفعل، حتى لا يُطرح وجوب حلها في المجال النظري. فالمنافق يتظاهر بأنه يتبنى قاعدة التصرف بالتوافق مع قاعد تصرف الآخرين لتفادي وجوب تبرير سلوكٍ ما يفضله

(5) R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword,* p. 156.

(6) M. PROUST, *Le côté de Guermantes,* III, p. 90.

ويتبناه في الواقع. لقد قيل في الكثير إن النفاق كان تكريم الرذيلة للفضيلة: ينبغي التدقيق بأن النفاق تكريم لقيمةٍ محددةٍ وهي تلك التي نضحِّي بها، ونحن نوهم بأننا نتبعها، لأننا نرفض مقابلتها مع قيمٍ أخرى. إن التنافر يكون بهذا قد ارتفع في الفعل، إلا أن المؤكد أن هذا قد حصل على حساب تنافرات جديدة، وهو تنافر بين سلوكٍ منافقٍ وسلوك صريحٍ ومخلصٍ، وتنافر بين فكرٍ منسقٍ إن قليلاً أو كثيراً وفكرٍ يتنصل من البحث عن حلول تسمح بالدفاع عنها. إننا نستطيع هنا التذكير بالتقريب الذي يقوم به جَانكيلِيبِيتش بين الصدقة والكذب؛ «إن الصدقة، شأنها شأن الكذب، تؤجل المشكلة بدون حلها؛ تبعد الصعوبة بإثقالها»[7] هذه المُلاحظة الأخيرة تبدو لنا بديهيةً رغم أنه ينبغي الانتباه إلى أن الأمر يتعلق بصعوبات جديدة: إننا نعرف الوزن الذي يمثله بالنسبة إلى الكاذب الاحتفاظ بانسجام عالمه التخييلي. إن المشكل القائم بالنسبة إليه قد حُلَّ بالكامل. وبهذا الصدد فإن الكذب لا يكاد يتميز عن كل الحلول التي سنصادفها: إنه يطرح من جديد مشكلات، إلا أن حلولها يمكن ألا تكون أيضاً أشدَّ استعجاليةً من تلك التي كانت في المشكلة المحلولة.

ففي الوقت الذي نجد النفاق يقوم على جعلنا نثق في تبنِّي سلوكٍ متوافقٍ مع ذلك المنتظر منكم، أي أنه يجعلنا نعتقد أن أحدهم قد قرر عن طريقٍ محددٍ، فإن تقنياتٍ أخرى تجعلنا نفكر بأنه لم يفعل. إن المرض الديبلوماسي يمكن أن يستخدم لمنع اتخاذ بعض القرارات، إلا أنه من المفيد لأجل إخفاء واقعة بأنه قد اتخِذ القرارُ: إنه وهو جازم في عدم الاستجابة لمثل هذه الدعوة فإن المعني يخفي أنّه عاجزٌ ـ بالمرض أو بالغياب ـ عن الاستجابة بنعم أو بلا للدعوة.

لقد طور سارتر نظرية في سوء النية، باعتبارها «**فناً معيناً لبناء مفاهيم متناقضة**»[8]. هذه المفاهيم «**توحد فيها فكرةً ونفي هذه الفكرة**». ومن الأمثلة التي يقدمها يَستَنتِج بشكل واضحٍ أنّنا لسنا في مجال المتناقض، وأن سوء نية سارتر هو رفض الاعتراف بالتنافرات: يدل على هذا مثال المرأة التي تُخاطَب بكلمات روحية والتي تُتَناول يدُها. وانطلاقاً من هذا الرفض يطور سارتر تصوراً لسوء النية

(7) V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus,* p. 435.

(8) J.-P. SARTRE, *L'être et le néant,* p. 95.

ينطبق على الاعتقاد نفسه[9] والذي لن نسهب فيه القول. إلا أن التمييز الذي يقيمه في المنطلق بين المصطنع، أي ما تدل عليه الكلمات والإشارات، والتسامي، الذي تنزع إليه، والذي ترفض سوء النية تنسيقه، يمكن أن يكون مفيداً لوصف بعض التنافرات ورفض الاعتراف بها.

إن التنافرات تختلف عن التناقضات إذ إنها لا توجد إلا في علاقة بالظروف: ينبغي أن تكون القاعدتان اللتان تدخلان في نزاع يفرض اختياراً، قابلتين للتطبيق في آن على نفس الواقعة. وانطلاقاً من اللحظة التي يذوب فيها التنافر في الزمن، حيث يبدو من الممكن تطبيق القاعدتين بشكل متعاقبٍ وليس في نفس اللحظة، فإن التضحية بإحداهما يمكن تفاديها. هذا هو السبب في كون الموقف، الذي وصفناه بأنه عملي، لا يسعى إلى أن يحل بشكلٍ مسبقٍ كل النزاعات الممكنة. إن الموقف الديبلوماسي يستميت في تأخير الحل، لكي لا يلجأ بشكل مباشرٍ إلى التضحية المعتبرة أليمةً، وذلك في انتظار ظروفٍ لاحقةٍ تسمح إما بتفادي الاختيار وإما باتخاذ قرار بمعرفةٍ أفضل للقضية. إلا أننا قد سبقنا القول، ونحن نكرره، فمن الممكن أن تفادي التنافر القائم أن يخلق تنافرات جديدة، وأخطر في المستقبل.

48. التقنيات التي تسعى إلى تقديم الدعاوى باعتبارها متآلفة أو متنافرة

بما أن قضيتين ليستا متنافرتين ولكنهما تصبحان كذلك، على إثر تحديد معينٍ للمفاهيم في علاقتها بالظروف الخاصة، فإن التقنيات التي تسمح بتقديم القضايا باعتبارها متنافرةً والتقنيات الساعية إلى إعادة إقامة الملاءمة تعتبر من بين الأهم في كل الحِجَاج.

إن قضيتين توصفان بأنهما متناقضتان، في نسقٍ مصَورَنٍ، حينما نفترض، مع كون إحداهما نفياً للأخرى، أنّه في كل مرةٍ تكون إحداهما ممكنة التطبيق على مقامٍ ما، فإن الأخرى يمكنها ذلك أيضاً. إن تقديم قضيتين باعتبارهما متنافرتينٍ، إنما هو اعتبارهما، مع كون إحداهما نفياً للأخرى، كما لو أنهما

(9) Ibid., p. 109.

تشكلان جزءاً من نسقٍ مُصورنٍ. إن تبيان تنافر قولين، إنما هو تبيان وجود ظروفٍ تجعل الاختيار بين الدعويين الحاضرتين أمراً لا يمكن تفاديه.

إن أية صياغة ستسعى، انطلاقاً من ملفوظ قضيتين، إلى تقديمهما باعتبار إحداهما نفياً للأخرى، ستتمكن من أن تلمِّح إلى أن المواقف المرتبطة بهما متنافرةً. إن العالم «**حيث يوجد الوجود**» وذلك العالم بدون وجودهما بالنسبة إلى غابرِيِّيل مارسِيل الافتراضان الأنطُولُوجيَّان لصيغتي الحياة، صيغة الشخصية وصيغة الوظيفة، إحداهما «**ممتلئةٌ**» والأخرى «**فارغة**»، وبوصفهما متنافرتين فإنهما، تبدوان كذلك بسبب هذين الافتراضين نفسيهما[10]. ومن جهةٍ أخرى، فإن التأكيد أنه كان هناك اختيار ما سيساعد على التقديم، على سبيل الاسترجاع، للدعويين اللتين يمكن أن تكونا قد أثرتا في ذلك الاختيار متنافرة.

إننا سنقدم إذن دعاوى باعتبارها متنافرةً بوضع التشديد ـ في المجموع الذي ترتبط به ـ على النقطة حيث يمكنها بسهولةٍ أن تترجَمَ بإثباتٍ وبنفيٍ. إلا أن تعارض الدعاوى ليس مستقلاً أبداً عن شروط تطبيقها.

إن إحدى تقنيات عرض التنافرات تكمن في الإثبات أن من بين دعويين متنافيتين، فإن إحداهما هي دائماً قابلة للتطبيق، الشيء الذي يجعل النزاع مع الدعوى الأخرى لا يمكن تفاديه، شريطة انطباقهما معاً على نفس الموضوع. إن الدعويين ستصبحان متآلفتين إذا كان التقسيم داخل الزمن، أو التقسيم بالنسبة إلى الموضوع يسمح بتفادي النزاع. إن إثباتين لنفس الشخص، في لحظات مختلفة من حياته، يمكن تقديمهما باعتبارهما متنافرين، إذا كانت كل أقوال هذا الشخص معتبرةً تشكِّل نسقاً واحداً؛ فإذا اعتبرنا مراحل مختلفة من حياته باعتبارها غير متضامنةٍ الواحدة مع الأخرى، فإن التنافر ينتفي. إن أقوالاً للأعضاء من نفس المجموعة تعتبر متنافرة، إذا كانت المجموعة تعتبر كلاً الدعاوى لكل الأعضاء باعتبارها تشكل نسقاً وحيداً؛ فإذا أمكن أن نبين أن أحد الأقوال لا يمثل وجهة النظر المسموح بها، يرتفع التنافر. لا يوجد مانعٌ من حيث المبدأُ في أن قواعد متباينةً تحكم سلوك أعضاء مجموعات متباينةٍ. إن صعوبةً ما ستحدثُ إذا كان

(10) G. MARCEL., *Position et approches concrètes du mystère ontologique.*

عضو ما مشتركٌ بين المجموعتين يجد نفسه في مقامٍ حيث القاعدتان المختلفتان تأمرانه بسلوكات متنافرة.

من الممكن تماماً أن رئيساً للدولة، راغباً في الحفاظ على السلام، يمكنه إدراك ذلك دون السماح بمساسٍ بالكرامة الوطنية. إلا أنه من الممكن أن معيارين يفرضهما في تدبير الأمور السياسية يصبحان متنافرين في مقامٍ محددٍ. ماذا سيصبح الوضع الذي تنتهك به الكرامة الوطنية؟ إن رجال السياسة يمكن أن تختلف آراؤهم بهذا الصدد: إن حريتهم في القرار ذات علاقةٍ بالصفة الغامضة للمفاهيم المستعملة لوصف هذا المقام.

إن ذلك الذي يحرِّم على نفسه قتل أي كائنٍ حيٍّ يمكن أن يقع في تنافرٍ إذا سمح أيضاً بأنه تنبغي معالجة المرضى الذين يعانون من تلوثٍ. فهل سيستعمل أو لا يستعمل البنسلين الذي يهدد بإبادة عدد كبير من الميكروبات؟ ولأجل تفادي التنافر بين القاعدتين اللتين يرغب في مُلاحظتهما، فإنه قد يكون مجبراً على تدقيق بعض الألفاظ، بطريقة يكون معها المقام الخاص الذي يوجد أمامه لا يعود مشمولاً بتطبيق واحدة من القاعدتين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى توسيع مجال تطبيق القواعد يزيد مخاطر التنافرات، وتقليص هذا الحقل يقلِّلُ منها.

لقد كان بنتِاَم يَتَّهم بالمغالطة أولئك الذين يعارضون كل خلقٍ لمنصب جديد وهم يتذرعون بخطر زيادة تأثير الحكومة. وفي الواقع فبحسبه، قد يكون نسق الحكومة بالكامل مدمَّراً لو حرصنا على التطبيق بشكل ثابتٍ لهذه الحجة(11). إن المغالطة تتولد عن تنافر هذه الحجة، الموسعة ليس فقط على كل القضايا الجديدة، ولكن على كل المقامات الموجودة سلفاً، مع الاحتفاظ بشكلٍ ما من الحكم. إلا أنه لأجل توضيح هذا التنافر، يجبَر بِنتَام على توسيع حقل تطبيق الحجة على ما يتجاوز ما لم يدَّعِهِ الخصوم أبداً.

الغالب، أنه بالامتداد على حالات كانت مُفلِتَةً من انتباه الخصم، نحاول الكشف عن التنافرات: فعلى سبيل التمديد، قد يُعترض، على من لا يسلِّمُ بأن

(11) BENTHAM, *Œuvres*, t. I: *Traité des sophismes politiques*, p. 479.

حقيقةً ينبغي أن تكون في الذهن إذا لم يسبق لهذا أن فكَّر فيها، بأن الحقائق التي لا يُفكَّر فيها، قد تكون هي أيضاً غريبةً عن الذهن[12]؛ سنسوِّي ولادة الآلهة مع موتها، لأجل الاتهام بالعقوق على حدٍّ سواء أولئك الذين يؤكدون أن الآلهة تولد، وأولئك الذين يؤكدون أنها تموت[13].

هذه التمديدات ليست مجرد تعميم، بل إنها تُدخل في العملية، كما هو واضحٌ جداً، تطابقاً سنعود إلى الكلام عنه[14]. إنها هي التي يشدِّدُ عليها لُوك حينما يقول:

> «إنه لمن بالغ الصعوبة أن نجعل الناس الموسومين بالفطنة يقبلون أنّ الذي سلَّم، عن طيب خاطر ومرتاح الضمير، أخاه إلى منفذي الإعدام لإحراقه حياً، هو حريص بصدقٍ وبكل إخلاص على إنقاذ أخيه من شواظ جهنم في الآخرة»[15].

يمكن لبعض المعايير أن تكون متنافرةً لأن أحدها يضبط مقاماً، في حين أن الآخر يقصيه. توضح رُوث بِينِـِيكت أن المسجونين اليابانيّين كانوا متجاوبين جداً خلال استجوابهم، لأنهم لم يكونوا قد تلقوا توجيهات تتعلق بما يجوز لهم أن يكشفوا عنه وما لا يجوز خلال اعتقالهم. إنها تلاحظ أن هذا كان راجعاً إلى التربية العسكرية اليابانية التي تجبر الجنود على القتال حتى الموت[16]. هذا التصور كان متنافراً مع تعليم قواعد السلوك التي ينبغي أن يتقيد بها الجنود.

قد يكون مشروعاً التَّوسُّع للحديث عن حالات أخرى كثيرة للتنافر. يطيب لنا أن نعرض أكثر من هذا بعض المقامات البالغة الأهمية حيث التنافر لا يعارض، الواحدة مع الأخرى، من القواعد المختلفة، ولكن يعارض قاعدة مع

(12) LEIBNIZ, *Œuvres,* ed. Gerhard, 5e vol.: *Nouveaux essais sur l'entendement,* pp. 79-80.

(13) ARISTOTE, *Rhétorique*, II chap. 23, 1399 b.

(14) ينظر في ما يلي المبحث 53: «حجج الندّية».

(15) LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration,* p. 137.

(16) Ruth BENEDICT *The Chrysanthemum and the Sword,* pp. 30 et 41.

النتائج المترتبة عن الواقعة نفسها التي سبق تأكيدها: إننا سنصف هذا النوع من التنافر، الذي يمثل بهذه الطرق المختلفة باسم جنسيٍّ هو التآكل autophagie. إن تعميم قاعدةٍ ما، وتطبيقها بدون استثناء، قد يؤدي إلى منع تطبيقها، إلى تدميرها. ولنتناول مثالاً من بَاسكَال:

«لا شيء يقوّي أكثر الشَّكِّية من وجود أشخاصٍ غير شكّيِّين. فلو كانوا جميعاً شكّيِّين لكانوا مخطئين»[17].

إن الثأر الذي كان يدعى في القرون الوسطى redarguitio elenchica [الرَّد بالمِثل] يشكل الاستعمال الأشهر للتآكل الذاتي: إنه حجة تنزع إلى تبيان أن الفعل الذي به تكون قاعدةٌ ما موضع هجومٍ، متنافر مع المبدإ الذي يدعمُ هذا الهجوم. الثأر هو في الغالب مستعملٌ، منذ أرسطو للدفاع عن وجود مبادئ أولية[18]. وهذا ما يدعوه لِيدجِر وُود بشكل صائبٍ «method of affirmation by attempted denial»[19]. هكذا فإن ذلك الذي يعترض على مبدإ لا تناقض، يُرَدُّ بالمثل بأن اعتراضه نفسه يقتضي ـ بسبب أنه يدَّعي تأكيد الحقيقة واستخلاص النتيجة التي يؤكد محاورُه خطأها ـ مبدأ لا تناقض: إن الفعل يقتضي ما تنفيه الكلمات. الحجة هي شبه منطقية لأنها، لأجل توضيح التنافر، ينبغي تأويل الفعل الذي بواسطته يعارض الخصم قاعدة ما. وهذا التأويل، وهو شرط القلب، يمكن أن يكون هو نفسه موضوع جدال[20].

هناك مثال من مجال الهزل حول تطبيق الرد بالمِثل، وهو يوعز بإمكانيات تفاديه؛ يقدم هذا المثال قصة الشرطي الذي يصعد إلى المنصة، في أحد مسارح الضواحي لحظة مبادرة الجمهور لإنشاد المَارسِيلِيز، لإعلان منع كل ما لا يمثُل

(17) PASCAL, *Œuvres,* bibl. de la Pleiade, *Pensées,* 185 (81), p. 871 (374 ed.- Brunschvig).

(18) Cf. G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion,* Revue philosophique de Louvain, Mai 1954, pp. 205-233. Cf. aussi *Dialectica,* 21, p. 32.

(19) Ledger WOOD, *The analysis of nowledge,* pp. 194 et suiv.

(20) Cf. à ce sujet F. GONSETH, *Dialectica,* 21, p. 61 et H. FEIGL, *De Principlis non disputandum...?* dans *Philosophical analysis,* edted by Max BLACK, p. 125.

في الملصق الإعلاني. فقاطعه أحد المتفرجِين «وأنت، هل أنت مذكور في الملصق؟». ففي هذا المثال، يعارض الشرطي بتأكيده نفسه المبدأ الذي يسلم به، في حين أنّه في حال الرد بالمثل نفترض مبدأ نرفضه، إلا أن بنية الحجة هي نفسها.

هناك موقف آخر يمكن أن يؤدي إلى التآكل، وذلك حيث لا نعارض قولاً للفعل الذي به يثبت، وإنما تطبَّقُ القاعدة على نفسها: إن التآكل ينتج عن الانحصار الذاتي. إن الوضعيين الذين يشددون على أن كل قضيةٍ هي تحليلية أو من طبيعة تجريبية، يُسألُون عما إذا كان ما يقولونه هو قضية تحليلية أو قضية متولدة عن التجربة. والفيلسوف الذي يدَّعِي أن كل حكمٍ هو حكم واقع أو قيمة، يُسألُ: ما هو وضع تأكيده. والذي يُحاجُّ لأجل رفضٍ صلاحية استدلال غير برهاني، يُسأل ما هي قيمة حِجَاجه ذاته. إن كل انحصار ذاتيٍّ لا يقود إلى التآكل، إلا أنه يجبر على التأمل في قيمة الإطار التصنيفي الذي تُقصَد إقامته، ويصبُّ من ثَمَّ في حِجَاج الوعي؛ وفي الكثير فإن المؤلف، سيتقدم، إما لأجل بيان أن الانحصار الذاتي لا يخلق أية صعوبة وإما للإشارة إلى الدواعي التي تمنع الانحصار الذاتي من الحدوث.

هناك حالة أخرى للتآكل هي تلك التي تعارض قاعدة بالنتائج التي يبدو أنها تترتب عنها. ففي مغالطات فوضوية ينتقد بِنتَام الدستور الفرنسي الذي يبرر التمردات:

> «إن تبريرها، إنما هو تشجيعها... إن تبرير التخريب غير القانوني لحكومةٍ ما، هو تدمير لأية حكومة أخرى، دون تمييز حتى تلك الحكومة التي يراد أن تعوض الأولى. إن مشرِّعي فرنسا يحاكون بدون التفكير في ذلك، صاحب هذا القانون البربري الذي يزود قاتل أميرٍ بحقٍّ أن يرث عرشه»[21].

ومما يسقط تحت ضربات نفس الاعتراض كل نظرية يلقنها معاقٌ ومدعٍ

(21) BENTHAM, *Œuvres,* t. I: *Sophismes anarchiques,* p. 524.

بمعالجة الإعاقات. إننا نستطيع أن نضع في نفس هذه الفئة من الحجج، جواب إيبيكتِيت لأبِيقُور الذي يتبنى موقف هجر الأطفال:

«بالنسبة إليَّ فإنني أعتقد أنه حتى لو أن أمك وأباك قد تكهنا بأنك ستقول مثل هذه الأشياء، ما كانا ليهجراك»[22].

كُلُّ حالات التآكل هذه تضعف دعوى تبين التنافرات التي يكشف عنها تأمل في شروط أو نتائج تأكيدها. فلا هنا، ولا في الحالات الأخرى للتنافر لسنا واقِعين في شَرَكِ العبث، أي في تناقض صوريٍّ خالصٍ. ومع ذلك فلا نستطيع إهمال الأخذ بعين الاعتبار لهذه الحجج إذا كنا لا نرغب في أن نُصبح أضحوكة ولا نسقط في العبث[23]، الذي هو السلاح الأساسي للحِجَاج: وكذلك فمن الضروري أن نكرِّسَ لهذا المفهوم عرضاً أهمَّ.

49. المضحك ودوره في الحِجَاج

إن المضحك هو ذلك الذي يستحق أن ينال العقاب بالضحك، ذلك الذي وصفه إ. دُوبريئِيل في تحليله الممتاز، بـ «ضحك الإقصاء»[24]. إن هذا الأخير هو عقاب الانتهاك لقاعدة مسلَّم بها، أي طريقةٍ لإدانة سلوكٍ خارجي، لا نعتبره خطيراً أو مرعباً لأجل زجره بالوسائل الأعنف.

إن إثباتاً هو مضحكٌ منذ دخوله في نزاعٍ، بدون مبرِّرٍ، ضد رأي مسلَّم به. هو مبدئياً مضحكٌ ذلك الذي يأثَمُ ضد المنطق أو يخطئ في قول الأشياء، شريطة ألا يعتبر مستلباً أو كائناً لا ينال منه أي خطرٍ بتجريده من قيمته، لأنه لا يتمتع بأقل اعتبار. يكفي اقتراف خطأ واقعٍ كما يؤكد لَابروِيِّير لوقوع إنسانٍ نبيه في دائرة المضحك[25]. إن تخوف المضحك، وفقدان الاعتبار المتولد عنه، قد استعمل في الكثير كوسيلةٍ للتربية؛ إن هذه الوسيلة لهي من القوة بحيث إن

(22) EPICTETE, *Entretiens,* liv. I, 23, § 7.

(23) Cf. *L'usage de ses termes chez PASCAL,* bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 4 (213), p. 823 (273 éd. BRUNSCHVIG).

(24) E. DUPREEL, *Essais pluralistes (Le problème sociologique du rire),* p. 41.

(25) La BRUYERE, bibl. de la Pléiade, *Les caractères, Des jugements,* 47, p. 379.

المحللين النفسيين قد شددوا على خطورة استعماله لتوازن الطفل، الذي يعاني القلق[26]. وبشكلٍ طبيعيٍّ فإن المضحك مرتبطٌ بكون قاعدة ما قد تم انتهاكها أو محاربةٌ بطريقة لا شعورية[27]، بالجهل إما للقاعدة نفسها، وإما للنتائج المؤذية لدعوى أو لسلوكٍ. إن المضحك يتصرف لمصلحة الحفاظ على ما هو مسلمٌ به؛ إن مجرد تغييرٍ لرأي غير مبرَّرٍ، أي اعتراض على ما سبق أن قاله نفس الشخص يمكن أن يعرض للمضحك.

المضحك سلاحٌ قويٌّ متوفرٌ للخطيب ضد أولئك الذين يهددونه بزعزعة حجَاجه، وذلك بالرفض بدون دليلٍ لقبول هذه المقدمة أو تلك من خطبته. إنه السلاح الذي ينبغي أن يُستعمل ضد أولئك الذين يرتقب منهم القبول أو الاستمرار في القبول لدعويين تعتبران متنافرتين بدون تكلف مجهودٍ لإبطال هذا التنافر؛ إن المضحك لا يمس إلا ذلك الذي ينصاع للتَّسَيُّج داخل شبكة النسق الذي أقامه الخصم. المضحك هو العقاب على العمى، ولا يتجلى إلا عند أولئك الذين لا يكون عماهم موضع شك.

لا يتعرض للمضحك ذلك الذي يعارض المنطق أو التجربة وحسب، بل تعرض لذلك مَن يعبر عن قول مبادئ تضعه نتائجُها غير المرتقَبَة في تعارضٍ مع تصورات بديهية في مجتمعٍ معطى، وأنه لا يَجسَرُ هو نفسه على الاعتراض عليها. إن المعارضة للعادي، والمعقول، يمكن أن تُعتبَر حالةً خاصة للمعارضة لمعيار مسلَّم به. فعلى سبيل المثال: يثير الضحك عدم تكلف الجهد أمام أهمية الموضوع[28].

(26) Harry Stack SULLIVAN, *The interpersonal Theory of Psychiatry,* p. 268;
وبالنسبة للعلاقة بين القلق والتنافر تنظر الصفحات 170، 190، 346، وبالنسبة للسهو الانتقائي الذي يسمح بتفادي التنافرات ينظر:

A. H. STANTON, Sullivan's conceptions, and Patrick MULLABY, *The contributions of Harry Stack Sullivan,* p. 70.

(27) إن أفلاطون لا يجهل ذلك، وهو يترقب بشكل مناسب الضحك الذي تبعثه بعض عباراته التي تصدم بعنفٍ بعض السلوكات القائمة،

Platon, *La République,* liv. V 452, 457 b, 473 c.

(28) Platon, *La République,* liv. VI, 504 e. *Pour l'argumentation par double hiérarchie,* cf. notre § 76.

إن القول عن خطيب بأن آراءه غيرُ مقبولةٍ، لأن نتائجها ستكون مضحكة، لهو واحدٌ من الاعتراضات القوية التي يمكن تقديمها في الحِجاج. بهذا يثير لابروِيير الضحك في حواراته على هذه العقيدة بتبيان أن أتباعَها ينبغي لهم أن يعترضوا على واجب الإحسان كما ينبغي لهم ذلك على ممارسة التقوى وهما من النتائج التي لا ينبغي لأي مسيحيٍّ أن يتخلى عنها[29]. ففي سنة 1877 حينما قرر وزير العدل الكاثوليكي في بلجيكا عدم متابعة الرهبان الذين هددوا بالجحيم من يصوتون من الأنصار على الحزب الليبرالي، على الرغم من أن القانون الجنائي يحمي حرية الناخب، أصبح الوزير المذكور أضحوكة القاضي بُول جَانسُون بقوله: إن الوزير، وهو يشكك في جدِّية مثل تلك الاتهامات، قد اقترف «بدعة دينية حقيقية»[30].

وفي الكثير فإن هذا التعرض للضحك يحصل بعبارات منمقة قائمة على ما يُتكلَّف نقده. وكذلك الأمر في الهندسة، فإن الاستدلال بالعبث يبدأ بافتراض قضيةٍ أ صحيحةً، لتبيان أن نتائجها متناقضة مع ما سبق التسليم به، ثم الانتقال من هنا إلى صدق لا - أ، وكذلك فإن الحِجَاج شبه المنطقي بالمضحِك الأكثرِ تخصيصاً، يكمن في التسليم الآني بدعوى معارضة لتلك التي نحاول الدفاع عنها، وفي تطوير نتائجها، وتبيان تنافرها مع ما يعتقد من جهةٍ أخرى، وفي ادعاء الانتقال بهذا إلى صدق الدعوى التي ندافع عنها. هذا ما كان يحاوله وَاتلِي حينما بدأ، في منشور مجهول، بالتسلِيم كمبدإ ثابت بنمط الاعتراضات المتذرع بها ضد صدق الكتابات، وبسط هناك النتائج وخلص إلى رفض وجود نَابُليُون. إن الحِجَاج الذي يبعث على الضحك على مقومات نقد البِيبليَا، يسعى إلى إعادة الثقة في نص الكتابات، لم يحظ بالفوز الذي كان يتوقعه وَاتلِي، إلا أنه قد بدا فطِناً[31].

إن المقدمة assomption القرينة المؤقتة التي يبتدئ بها هذا الجنس من الاستدلال تمكن ترجمته بمحسن، **سخرية**. فبالسخرية «نريد أن نُفهِمَ عكس ما يقال»[32] لماذا

(29) LA BRUYERE, Bibl. de la Pléiade, *Dialogue sur le quiétisme,* I, p. 532; V. p. 576.

(30) Paul JANSON, *Discours parlementaires*, vol. I p. 19 (6 juin 1877).

(31) Cf. R. D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part.chap. III. § 6 note, p. 100.

(32) DUMARSAIS, *Des Tropes,* p. 131.

هذا الدور؟ لأننا، في الحقيقة، بصدد حِجَاجٍ غير مباشرٍ. إليكم هذا المثال الجميل المأخوذ من دِيمُوستِين:

> «في الحقيقة إن شعبَ أُورِيُوس قد تلقى اليومَ الجزاء لكونه قد وُضِعَ في أيدي أصدقاء فِيلِيب وأُبعِدَ إِيوفرَايُوس! فليستمتع الإِيرِيترِيُّون للاستغناء عن سفرائكم والاستسلام لِكلِيتَارك! ها هم الآن عبيد، إنهم يسَوَّطُون ويذبحون»[33].

السخرية تعليمية[34] لأنه إذا كان شعب أورِيُوس والإِيرِيترِيُّون غير قادرين على فعل شيء فإن شعب أثِينَا يمكنه أن يختار. فلنذكِّر بهذا الصدد بالانفعال الذي تسبب فيه في بلجيكا سنة 1950 خطابٌ لبُول رِيينُو حيث تحدث عن «الحيادية التي فازت بشكل جيّدٍ مرتين في بلجيكا»[35]. لقد صرَّح الخطيب أنه لم يكن يقصد نقد بلجيكا ولكنه قَصَدَ إلى أن يبين أن الحيادية لم تكن ضمانةً، أي كان يعترف بأنه، في ما يتعلق ببلجيكا كان هناك لصالح الحيادية قيدٌ مادِّي أو سيكولوجي، وهو بهذا يحتفظ بالمضحك لسامعيه الفرنسيين الذي كانوا ما يزالون أحراراً في القرار.

تفترض السخرية دائماً معارف تكميلية في موضوع الوقائع، أي المعايير. ففي المثال الذي ذكره دِمَارسِيه: «إنني أصرِّحُ إذن، أن كِينُو هو فِيرجِيل»[36]، والتأكيد هنا يصبح متنافراً مع المعايير المسلم بها والمعروفة جداً. السخرية لا يُمكِن إذن أن تُستَعمَل في الحالة التي نشك فيها في آراء الخطيب. إن هذا يضفي على السخرية طابع المفارقة: فإذا استعملناها، فلفائدتها في الحِجَاج؛ إلا أنه ينبغي لاستعمالها أن يكون هناك حدٌّ أدنى من الاتفاق. إن هذا هو ما يجعل بَارُوخَا يقول بأن للسخرية طابعاً أكثر اجتماعيةً من الدعابة[37]. إن هذه

---

(33) DÉ MOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. II,: *Troisième Philippique,* § 66.

(34) ينظر، فيما يتعلق بدوره في الحوار الأفلاطوني: pour son rôle dans le dialogue platonicien, cf. R. Schaerer, *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique,* Rev. De métaph. Et de morale, Juillet 1941.

(35) Cf. Journal, *Le soir* du 3 Juin 1950.

(36) BOILEAU, *Satire IX,* cité par DUMARSAIS, *Des Tropes,* p. 132.

(37) Pio BAROJA, *La caverna del humorismo,* p. 96.

المفارقة الظاهرة هي مجرد أحد المظاهر، المدفوع إلى الحد الأقصى، لكل حجاجٍ.

السخرية هي مع ذلك أشد فعاليةً حينما تتوجه إلى مجموعة محصورة[38]. إن التصور الذي يتكون عند المرء عن اعتقادات بعض الأوساط هو وحده الذي يجعلنا نتكهن بأن مثل هذه النصوص هي ساخرة أو لا[39].

إن استعمال السخرية ممكنٌ في كلِّ المقامات الحِجَاجية، ومع ذلك فإن بعضها يبدو داعيةً إليها أكثر من غيرها. يؤكد فَايسُون دُو برَادِين: إنَّنا نجد في النزاعات الأركيولوجية أنصار الأصالة يتوسلون عن طيب خاطر بالسخرية: هكذا فإن ت. رِينَاش يصف مجتمعاً من المزورين، المتخذين لقرارات بالأغلبية، بشأن من قد يكون مبتكر العمامة الأميرية tiare سَايتَافرَانِيس[40]. إننا نفهم أن تكون السخرية هي مقوِّم الدفاع، إذ لكي تكون مفهومةً ينبغي أن تتوفَّرَ معرفةٌ مسبقةٌ لمواقع الخطيب؛ والحال أن هذه قد وضعت في الضوء بالهجوم.

إذا كان صحيحاً أن المضحك يلعب في الحِجَاج دوراً شبيهاً بدور العبث في البرهنة، فإننا نستطيع مع ذلك ـ وهذا برهان على أن الحِجَاج ليس ملزِماً أبداً ـ مواجهة المضحك، بالمعارضة لقاعدة مسلمة شائعة القبول. إن ذلك الذي يَجسَرُ في وجه المضحك يضحِّي بالقاعدة المذكورة ويتعرض للإدانة من قبل الجماعة. إلا أن هذه التضحية يمكن أن تكون مؤقتة إذا كانت المجموعة توافق على قبول الاستثناءات أو على تغيير القاعدة.

هناك حاجة إلى الجرأة لمواجهة المضحك، وقدرة معينة للتغلب على القلق؛ إلا أن هذا لا يكفي لأجل إدراك ذلك: فلكي لا نسقط في المضحك، من الضروري التمتع بصيتٍ كافٍ، ولا يحدث أبداً أن يكون المرء مطمئناً بأنه سيكون كذلك. وفي الواقع، فبالتحدِّي للمضحك الذي يبعثه الاعتراضُ غيرُ

---

(38) Cf. AUERBACH, *Mimesis,* pp. 213-214، حيث نقرأ تحليلاً ممتازاً لفقرة ساخرة لبُوكَاشْيُو.

(39) Par exemple, lettre de Zhdanov à Staline, dans J. Huxley, *Soviet genetics and world science,* pp. 230-234. (Postscript II).

(40) VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* p. 538.

المبرّرِ لمعيارٍ مسلم به، يَرهَنُ المرءُ كلَّ شخصيته، المرتبطة بهذا الفعل الخطير، يطرح التحدِّي، ويبعث مواجهة للقيم غيرِ مأمونةِ العواقب.

إن أولئك الذين يحملون اسماً مهيناً ويتمجَّدُون بذلك، وأولئك الذين يدشِّنون موضةً جديدةً أو يرفضون، مثل غَاندِي، أن ينحنوا لعادات الغرب، حينما يكونون فيه، وأولئك الذين يتبنون آراء، أو يتبنون طرقاً للتصرف الخارج عن المعهود، يكفون عن أن يكونوا مضحكين حينما يصبحون قدوةً. إن صيت الرئيس قاس بقدرته على فرض قواعد تبدو مضحكةً وجعلها تحظى بقبول أتباعه(41). فلكي يصبح قولٌ ما معارضاً للرأي السائد القبول دعوى تستحقُّ المناقشة ينبغي أن يتمتع بدعم فيلسوف مشهور(42). إن صيتاً إنسانياً خارقاً قد يكون ضرورياً لمعارضة الوقائع أو العقل: هنا تكمن أهمية أنا أومن [به] لأنه غير معقول credo quia absordum. إن الحِجَاج، وهو بطبيعته صنعة إنسانية، لا يتعارض إلا مع ما لا يعتبر صحيحاً موضوعياً. إن الآراء التي يتعامل بها ليست بالإطلاق غير قابلةٍ للنقاش، إن السلطات التي تطرحها أو تقاومها ليست بالمرة غير قابلة للهجوم، والحلول التي ستصبح مقبولةً، في آخر المطاف، ليست معروفة مسبقاً.

إن الطريقة الأكثر انتشاراً لمقاومة قاعدةٍ ما أو معيارٍ يحظى بالقبول، لن تقوم على نزاع القوى وحسب، وعلى معارضة الصيت، الذي تتمتع به القاعدة، بصيت خصوم هذه. هذا التعارض سيبرَّرُ بطريقة عادية، وسيتم العثور على دواعٍ تمنع، في بعض الظروف، وفي مقامات محددة، تطبيق القاعدة؛ سيُقلَّصُ مداها اعتماداً على حجاجٍ مخصوصٍ، ينتج عنه انقطاعٌ في الروابط المسلم بها، ومراجعةٌ للمفاهيم. سنعالج بطريقة تفصيلية هذه المقومات الحِجَاجية في الجزء الذي نخصِّصُ للفصل بين المفاهيم.

50. التطابق والتحديد في الحِجَاج

إن إحدى التقنيات الأساسية في الحِجاج شبه المنطقي هي مطابقة عديد من

(41) Cf. Isocrate, *Discours,* t. I, *: Busiris*, § 26.

(42) ARISTOTE, *Topiques,* liv. I, chap. 2, 104 b, 19a 14b.

العناصر التي هي موضوع الخطاب. إن أي استعمال للمفاهيم، وكل تطبيق لتصنيفٍ ما، وكل لجوء إلى الاستقراء يقتضي اختزالاً لبعض العناصر في ما هو متطابق بينها أو متبادل؛ إلا أننا سنصنف هذا الاختزال باعتباره شبه منطقيٍّ حينما لا يكون هذا التطابق بين الكائنات أو الأحداث أو المفاهيم كامل الاعتباطية ولا كامل البداهة، أي حينما يسمح بتبرير حِجَاجيٍّ. إننا سنميِّزُ، من بين مقومات التطابق، تلك التي تقصد إلى التطابق الكامل وتلك التي تقصد إلى التطابق الجزئي للعناصر المتقابلة.

إن المقوّم الأكثر خصوصيةً في المطابقة الكاملة يكمن في استعمال **التحديدات**. حينما لا تكون هذه جزءاً من نسق صوريٍّ، وتدَّعِي مع ذلك المطابقة بين definiens التعريف وبين definiendum المعرَّف سنعتبرها من قبيل الحِجاج شبه المنطقي. فأن تكون هذه التحديدات قائمةً على بداهة العلاقات المفهومية، فإننا لا نستطيع قبوله، لأن هذا يفترض الوضوح التام بين كل العناصر المتقابلة.

ولأجل ألا يُوحِيَ لنا هذا التحديد للحدود التي يمثلها باعتبارها متماثلة، ينبغي أن نُلحَّ على تمايزها، من قبيل التحديدات بالتقريب أو بالتمثيل حيث يطلب صراحةً من القارئ بذل جهدٍ من التصفية أو التعميم الذي يسمح له باجتياز المسافة التي تفصل بين ما نحدِّدُ وبين الوسائل المستعملة لتحديده.

من بين التحديدات التي تؤدي إلى المطابقة بين ما هو محدَّدٌ وبين ما يحدِّدهُ سنميِّزُ، مع آرن نَائِيس[43] الأنواع الأربعة الآتية:

1 - التحديدات المعيارية التي تُعيِّن الطريقة التي نريد لكلمةٍ ما أن نستعملها بها. هذا المعيار يمكن أن ينتج عن التزام فردي، أو عن هيئةٍ موجَّهةٍ إلى هيئات أخرى، أو عن قاعدةٍ يُعتقَدُ أنها ينبغي أن يتبعها الناس كافَّةً؛

2 - التحديدات الوصفية التي تعين المعنى الذي يُعزَى إلى كلمةٍ ما في وسطٍ معيَّنٍ وفي لحظةٍ معينةٍ؛

3 - تحديدات التكثيف التي تعين العناصر الأساسية للتحديد الوصفي؛

(43) Cf. A. NAESS, *Interpretation and Presciences,* chap. IV.

4 - التحديدات المركبة التي تؤلف، بطريقة متنوعة بين العناصر الثلاثة السابقة.

هذه التحديدات المتباينة قد تكون إما معياريةً وإما فرضيات تجريبيةً تتعلق بترادف definiendum المعرَّف وdefiniens التعريف.

من بين التحديدات المعيارية، فإن تلك التي تتقدم هي وحدها باعتبارها قاعدة إلزامية القابلة لأن تُدعم أو تُقَوَّضَ بفضل الحِجَاج؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى تحديدات التكثيف، التي يمكن أن نتساءل بشأنها إلى أي حدٍّ تكون المؤشرات التي تقدمها أساسيةً أو غير أساسيةٍ. أما في ما يعود إلى التحديدات الوصفية، فإنها قد تتمتع لأمدٍ بوضع واقعة، تعيش لأمد ما لم تتعرض للنقض.

كل هذه التحديدات، والإمكانيات الحِجاجية التي توفرها، ما تزال مجهولة عند أغلب المناطقة الذين يتحرك فكرهم في إطار الثنائية الكلاسيكية للتحديدات الواقعية والاسمية، الأولى تعالج باعتبارها قضايا قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة، والثانية باعتبارها خالصة الاعتباطية.

فلنتأمل هذا النص المتميز لجُون ستِيوَارت مِيل، والذي يتبناه إلى اليوم عدد كبيرٌ من المناطقة المعاصرين:

> «إن التأكيدات المتعلقة بدلالة الكلمات، ومن بينها نجد التحديدات التي تعتبر أكثرها أهمية، تحتل مكاناً، ومكاناً لا غنى عنه، في الفلسفة. ولكن بما أن معاني الكلمات هي بالأساس اعتباطية، فإن تأكيدات هذا الصنف ليست قابلة لاختبار الصدق ولا الكذب، ومن ثَمَّ ليست قابلة لا للبرهنة ولا للتفنيد»[44].

يختار مِيل موقفاً لفائدة الطابع الاسمي، وإذن لفائدة اصطلاحية التحديدات واعتباطيتها، والتي تفلت بهذا من أي اختبار ومن أي محاولة للتفنيد. ولكن هل الأمور هي حقاً بهذا الشكل؟ فإذا كان صحيحاً أن التحديدات هي اعتباطية، بمعنى أنها لا تفرض نفسها باعتبارها ضرورية، فهل نعتبرها اعتباطيةً، بمعنى

(44) J. ST. MILL, *Système de logique déductive,* vol. I (liv. II chap. I. § 1), pp. 176-177.

أقوى، يزعم أن لا وجود لداعٍ لاختيار هذا التحديد أو ذاك، وأن لا وجود إذن لأية إمكانيةٍ للحِجَاج لمصلحتها؟ والحال أننا لا نجد فقط عند مِيل سلسلة من الاستدلالات الموجهة تسعى إلى تغليب تحديداته السببية والاستنتاج والاستقراء، ولكننا نجد عنده أيضاً في كتابه حول الانتفاعيةِ تحديداً للبرهان من الاتساع بحيث أنه يغطِّي استدلالات من هذا النوع[45].

إن ما يدفع إلى قبول الطابع الاصطلاحي للتحديدات هو إمكانية إدخال أية قطعة من كل اللغات، بما في ذلك اللغات المتداولة، لرُموزٍ جديدة. إلا أنه إذا كان اللجوء إلى هذه الدلائل الجديدة لأجل أن تضطلع كلّاً أو جزءاً بدور المصطلحات القديمة، فإن الطابع الاعتباطي لتحديده يكون وهمياً ـ خاصة إذا تعلق الأمر برموزٍ موضوعة لغرض معيَّن ad hoc. وأكثر من هذا حينما يُتَنَاوَلُ بالاقتراض من لغةِ الاستعمال سواء definiens التعريف أو definiendum المعرَّف. حينما يقترح كِينس في أعماله[46] سلسلة من التحديدات التقنية[47]، فإن هذه يمكنها أن تبتعد عن الفكرة التي يكونها الحسُّ المشتركُ عن المفاهيم المحددة بهذه الكيفية بحيث إنها تبدو بوصفها اصطلاحيةً. إن المؤلف يغيرها من كتابٍ إلى آخر[48]. إلا أنه حين يحدد من جهةٍ التوفير، ومن جهةٍ أخرى الاستثمار، بطريقةٍ أن المُلاحظات والتحاليل تقود إلى تبيان أن الأهم هو تماثلهما لا اختلافاتهما العابرة، فإن أهمية الاستدلال ناشئة عن أننا نقرِّبُ المصطلحات المحددة من قبَله إلى المفاهيم المتداولة، أو أنها قد تم تدقيقها من لدن الاقتصاديِّين، وأن تحليله يساهم في توضيحها.

إن نظريةً ما يمكنها أن تدَّعِيَ أنها اصطلاحية خاصة، وأن تقيم على هذا الادعاء الحق في تحديد دلائلها بالكيفية التي تبدو لها أفضل، ومع ذلك فإذا

---

(45) ID. *L'utilitarisme,* p. 8.

(46) J.M. KEYNES, *A treatise on money,* 1930; *The general theory of employement interest and money,* 1936.

(47) التي يمكن أن تقارن بالمفهوم الكارنابي لـ «التفسير»؛ cf. C. G· HEMPEL, *Fundamentals of concept formation in Empirical Science,* pp. 11-12.

(48) Voir à ce propos, *The genaral theory.....,* pp. 60-61.

كانت تتطلع إلى مواجهة الواقع، بحيث إنها تقترح التطبيق على حالات معروفةٍ سلفاً، فلا يمكن تفادي مطابقة المفاهيم التي يحددها باللغة الطبيعية. لقد أمكن النقل وحسب إلى مستوى آخر للصعوبة التي كان يقصد إلى تفاديها. هنا يكمن كل مشكل الصَّورَنة: فإما أن هذه الأخيرة سَتُوفِّرُ نسقاً معزولاً، ليس فقط لتطبيقاته وحسب، بل أيضاً لتفكيرٍ حيٍّ ينبغي فهمه واستعماله، أي إدراجه في البنيات الذهنية القبلية؛ وإما أنه ينبغي لها تأويلها وستحدث تطابقات تعود إلى الحِجَاج شبه المنطقي. وعلاوةً على هذا فإذا لم يتمَّ الطعن في هذه التطابقات، خلال مرحلةٍ من التطور العلمي، فقد يكون من الخطورة بمكان، خلال التطور اللاحق للفكر، اعتبارها ضرورية وتخويلها خاصية البداهة التي تعطى للتأكيدات التي لم تعد مقبولةً معاودة نقاشها من جديدٍ. إن هذا أحد الدواعي لتَبَنِّينَا لمبدإ قابلية المراجعة الذي دافع عنه بقوةٍ شديدة ف. غُونزِيت(49).

إن الطابع الحِجَاجي للتحديدات يظهر بوضوح حينما نوجد في حضرة تحديدات مختلفةٍ لنفس المصطلح المنتسب إلى اللغة الطبيعية (أو بالأحرى مصطلحات تعتبر متماثلةً في لغات طبيعية مختلفة). وفي الواقع، فإن هذه التحديدات العديدة تشكل، إما عناصر متعاقبة لتحديد وصفيٍّ ـ ولكن ينبغي لمستعمل المصطلح في هذه الحالة أن يختار بينها ـ، وإما تحديدات وصفية متعارضة وغير تامة، لتحديدات معيارية أو قائمة على التكثيف اللتين هما متنافرتان. وفي بعض الأحيان يكتفي بعض الباحثين، طلباً للسهولة في مهامِّهم، وأحياناً طلباً لتفادي المناقشات غير المناسبة، بتقديم، ليس الشروط الكافية والضرورية، ولكنهم يقدِّمون فقط الشروط الضرورية لتطبيق مصطلح ما(50)؛ إلا أن صياغة هذه الشروط تشكل، إلى جانب ما يعرف عن المصطلح المطروح، اختيارَ تحديدٍ ما.

إن الطابع الحِجَاجي للتحديدات يمثُلُ دائماً تحت مظاهر مترابطة ترابطاً حميمياً، إلا أنه من الضروري تمييزها لأنها تتعلق بمرحلتين في الاستدلال: التحديدات يمكنها أن تكون مبرّ ةً، ومقوّمةً بمساعدة حججٍ؛ إنها هي نفسها

(49) F. GONSETH, *Dialectica,* 6, pp. 123-124.

(50) Exemple chez MORRIS, *Sings, language and behavior,* p. 12, et n. G. p. 250.

حججٌ: فتبريرها يمكن أن يوضح بالوسائل الأشد تبايناً: إن إحداها هي اللجوء إلى الإيتمُولُوجِيَا[51]، وستقترح الأخرى إبدالَ تحديد بالنتائج بتحديد الشروط أو العكس[52]. إلا أن الذين يُحاجُّونَ لمصلحة تحديدٍ ما إنما يريدون كلهم أن يكون هذا مؤثِّراً، بهذه الوسيلة أو تلك، في استعمال المفهوم، الذي بدون تدخلهم قد يحصل تبنيه، ويكون مؤثراً بالخصوص في علاقات المفهوم بمجموع نسق الفكر؛ وهذا دون النسيان الكامل، مع ذلك، للاستعمالات والعلاقات القديمة. والحال أن الأمر يحدث بنفس الشكل حينما يُعطى التحديد باعتباره بديهياً أو مفروضاً، من قبيل التحديد القانوني، وحينما لا تُفسَّرُ العلل التي تدعمُ هذا التحديد. إن استعمال المفهوم الذي يُراد تغييره هو على وجه العموم ما يسمى الاستعمال العادي، بحيث أن تحديد مفهومٍ ما متناولٍ على سبيل الاقتراض من اللغة الطبيعية يطرح ضمنياً الصعوبات المحايثة للتحديد المزدوج.

حينما حدد اسبِنُوزَا في بداية كتابه **الأخلاق** علة الذات باعتبارها «ذلك الذي يتضمن جوهرُه الوجودَ، أي ذلك الذي لا يمكن إدراك طبيعته إلا باعتبار وجوده»؛ وحينما يحدِّدُ الجوهر باعتباره «ذلك الذي هو في ذاته ويدرك في ذاته: إن هذا هو، الذي لا يحتاج مفهومه إلى مفهوم شيء آخر لأجل التشكُّلِ»[53] إن الكلمتين sive و hoc تؤكِّدان الطابع غير القابل للتبادل لتحديدين مختلفين لنفسِ التصور. وفي الواقع فإن الأمر يتعلق بتطابقٍ بين ثلاثة تصورات، حيث التصورُ الثّالث متوفِّرٌ باستعمال اللفظ كما كان متداولاً في عصر اسبِنُوزَا، وبالخصوص عند الدِّكَارتِيِّين. وبطبيعة الحال فإن مثل هذا التطابق إذا لم يكن يتطلب برهنةً، فإنه يتطلب على الأقل حِجَاجاً لأجل جعله يحظى بالقبول. وحينما يكون هذا التطابق هو مجرد مسلَّمة، فإننا نكون بصدد الحالة النمطية لِمقوِّم شبهِ منطقيٍّ. إلا أن ما يفعله اسبِنُوزَا بشكلٍ صريح، والذي يمكن أن يكون ملحوظاً ومنتقَداً ولو من قبل منطقيٍّ لا يتعلق إلا بالنصِّ، دون أن يقابله بالاستعمال المتداول

(51) Cf. QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 55; cf. J. PAULHAN, *La preuve par l'étymologie*.

(52) Cf. définition du miracle chez S. WELL., *L'enracinement,* pp. 225 et suiv.

(53) SPINOZA, *Ethique,* liv. I, déf. I et III.

للتصورات، يمكن العثور عليه، ولو بصفةٍ أشدِّ إحراجاً لتأكيده، عند كلِّ أولئك الذين يحدّدون كلمات اللغة بطريقة تبدو أحاديةً، في حين أن القارئ لا يمكنه أن يمتنع أيضاً عن مطابقة الكلمة المحددة بهذا الشكلِ، مع نفس الكلمة كما ضبطها التراث اللساني.

تسعى مُلاحظاتنا إلى تبيان أن الاستعمال الحِجَاجي للتحديدات يفترض إمكانية تحديدات متعددة مقترضة من الاستعمال، أو موضوعة من المؤلف، والتي يتعذر ألَّا نقوم باختيار بينها. إنها تكشف أيضاً عن أن الألفاظ الموضوعة في حالة تعالق هي نفسها في تفاعل مستمرٍّ، ليس مع مجموعة من الألفاظ من نفس اللغة أو في لغاتٍ أخرى يمكن أن تربط بعلاقة المجموعة الأولى، ولكن مع مجموع التحديدات الأخرى الممكنة لنفس اللفظ. هذه التفاعلات لا يمكن إبطالها، بل إنها أساسيةٌ عامةً لنفاذ الاستدلالات. ومع ذلك، فمع حصول الاختيار، سواءٌ أكان معروضاً بوصفه بديهياً، أم مدعوماً بحجج، فإن التحديد المستعملَ يعتبر تعبيراً عن تطابقٍ، أي باعتباره التحديد المرضي الوحيد الممكن في هذه الحالة، وستُعتَبر الألفاظ المتعادلة المنتزعة، بشكلٍ مَا من روابطها ومن موقعها الثاني، باعتبارها منطقياً متناوِبةً: وكذلك فإن استعمال التحديد يبدو لنا، لأجل التقدم باستدلالٍ ما، النمطَ ذاتَه للحِجَاجِ شبهِ المنطقيِّ.

51. التحليلية والتحليل والدور

حينما يكون تحديدٌ ما مقبولاً، نستطيع أن نعتبر التساوي القائم بين التعابير المصرح بترادفيتها تحليلياً؛ إلا أن هذه التحليلية سيكون لها، في المعرفة، نفس وضع التحديد الذي تتبَعه. إننا نرى مباشرةً أنه إذا كان المقصود بالحكم التحليلي، حينما يتم التسليم بتساوي عبارتين، يعني تصور حكم يسمح بإبدال إحداهما بالأخرى، ودون تغيُّر قيمة صدق الأقوال حيث ترد هاتان العبارتان، فإنه لا يمكن الإقرار الثابت بتحليلية حكمٍ، دون التعرض للخطأ، إلا في لغةٍ حيث لا تعود استعمالات لغوية جديدة، مصدرَ تهديدٍ في اندراجها في لغةٍ مُصَورَنة، بشكلٍ نهائيٍّ.

على الرغم من هذه القيود، فإننا نرى، وبالخصوص في بريطانيا، تطور حركة فلسفية دشنها ج. مُور، الذي يرى أن تحليل القضايا يشكل المهمة

الأساسية. وقد تمكن ج. وِيسدُوم من تمييز ثلاثة أصناف من التحليل، وهي المادي والتحليل الصوري والتحليل الفلسفي[54]. إن التحليلينِ المادي (مثال: «أ هو مولود ب» يعني أن «أ هو ابن أو ابنة ب»)، والصوري (مثال: «ملك فرنسا أصلع» يعادل «لا يوجد إلا كائن واحدٌ، وواحدٌ فقط هو ملك فرنسا والذي هو أصلع»)، قد يظلّان في نفس المستوى من الخطاب، في حين أن التحليل الفلسفي ـ والذي يسمِّيه لهذا السبب ل. س. استيِبِّينغ اتِّجاهِياً[55]، (مثال: «الغابة شديدة الكثافة» تعادل «أشجار هذه المنطقة قريبة من بعضها البعض») ـ قد يسير في اتجاهٍ معينٍ؛ إنه قد يتجه، حسب استيِبِّينغ، نحو الوقائع الجوهرية، وبالنسبة إلى ج. وِيسدُوم، فإنه قد يتجه إلى المعطيات الحسية.

يبدو لنا أن التمييزات التي يقيمها وِيسدُوم تقتضي موقفاً فلسفياً. ينبغي، على العكس من ذلك، من وجهة نظر حِجَاجية تأكيد أن أي تحليلٍ هو اتجاهيٌّ، بمعنى أنه يعمل في اتجاه معينٍ. إن اختيار هذا يتحدّد بالبحث عن استمالة المحاور. وفي الواقع، فباستثناء مُصنَّفات المنطق، فإننا لا نطبق التحليل دون أن نعيِّن هدفاً دقيقاً[56]. وحينما يتعلق الأمر بتحليل تقنيٍّ متوافق مع متطلبات حقلٍ معرفيٍّ ما فإنه سيتوجه نحو العناصر التي يعتبرها هذا الحقل أساسيةً؛ إن تحليلاً غير تقنيٍّ سيتوافق مع المستمع، ويمكن إذن أن يستقل اتجاهات بالغة التنوع، وذلك تبعاً لموضوعات الاتفاق المسلَّم به عند المستمع. إن إرادة الفرض على المستمع الفلسفي لمعاييرِ الواقعةِ أو الحقيقة، التي ينبغي له قبولها بدون مناقشةٍ لهو التبني المسبق لفلسفةٍ خاصةٍ، والاستدلال ضمن الأطرِ التي أقامتها هي[57].

إن أي تحليلٍ، وفي الحدود التي لا يظهر فيها بوصفه تعاقدياً خالصاً، يمكن اعتباره حِجَاجاً شبه منطقيٍّ، يَستعمِل إما التحديدات وإما إجراءً بالتعداد، يحصر امتداد [أو ما صدق] مفهومٍ ما في العناصر المقيَّدة بالتَّعداد.

(54) J. WISDOM, *Logical constructions, Mind,* 1931 à 1933 et A. COOMBRE-TENNANT, *Mr Wisdom en philosophical Analysis, Mind,* oct. 1936.

(55) L. STEBBING, *The method of analysis, in metaphysics, Proceedingsof the Aristotelian society,* vol. XXXIII, 1932-33.

(56) Cf. K. BRITTON, *Communication,* p. 139.

(57) Cf. *La discussion des faits et des vérités* au § 16.

ولهذا، فخارج النسق الصوري، لن يتمكن أبداً التحليلُ من أن يكون قطعياً ولا مستقصياً. يلوم مَاكس بلَاك بحقٍّ مُور على عدم الإشارة إلى منهجٍ ما لتحقيق التحليلات التي يقترحها، ولا للتعرُّف على دقته(58). وفي الواقع فإنّ هذا التدقيق قد يتعذر التسليم به، إذا ادعينا إعادة إنتاج معنى مفاهيم لغة طبيعية.

فإذا كان التحليل يبدو، مؤمَّناً بشكل كامل، غير قابلٍ للنقاش، أفلا يمكن أن نلومه على كونه لم يُفِدنَا بأي شيءٍ جديدٍ؟ إن أي حِجَاجٍ شبه منطقيٍّ، نعترف طابعه البديهيِّ والضروري، معرَّضٌ بهذا، بدل أن يكون منتقَداً باعتباره ضعيفاً وغير حاسمٍ، للطعن لكونه فاقداً بالكاملِ للأهميةِ، لأنه لم يُفِدنا بأي شيءٍ جديد: إن مثل هذا التأكيد سيكون منعوتاً بالدورية، لأنه ينتج عن المعنى نفسه للألفاظ المستعملة.

فلننظر في هذا النص لِنُوغَارُو الذي يوضِّحُ هذا المقوِّم:

> لقد كان الكلاسيكيون يؤكّدون لأمد طويلٍ أن التنقيص أو الحطَّ من قيمة العملة، **يولّد** ارتفاع الأثمان، دون الأخذ بعين الاعتبار أنّ تخفيض قيمة العملة (في علاقتها مع البضائع) وارتفاع الأثمان هما تعبيران مقلوبان لنفس الظاهرة، وأن هناك تبعاً لذلك ليس علاقة سبب وأثر، ولكن دورية [تحصيل حاصل](59).

إن تهمة الدورية تعود إلى تقديم إثباتٍ بوصفه ناتجاً عن تحديدٍ وعن اصطلاحٍ لغويٍّ خالصٍ، ولا يفيدنا بشيءٍ فيما يتعلق بالترابطات التجريبية التي يمكن لظاهرةٍ ما أن تعقدها مع ظواهر أخرى، تلك الظواهر التي تتطلب بالضرورة بحثاً تجريبياً لدراستها. إنها تفترض أن التحديدات اعتباطية، مجردة من الأهمية العلمية، ومستقلة عن التجربة. إلا أنها في حدود ما لا تكون كذلك، وحيث التحديدات مرتبطةٌ بنظريةٍ يمكن أن تُمِدَّنا برؤى أصيلة، تفقد هنا تهمة الدورية وزنها. إلى هذا الحدِّ يماثل برِيتُون القانون الطبيعي والدورية. إنه يقدم مثال معدنٍ غير معروفٍ، وقد تم تحديده تحديداً جديداً على ضوء بعض

(58) Max BLACK, *Philosophical analysis,* Introduction.

(59) B. NOGARO, *La valeur logique des théories économiques,* pp. 12-13.

الاختبارات التي تسمح بالكشف عن وجودها؛ ولاحقاً، يتم عزله وتُحدَّدُ نقطة انصهاره: يتم ضمُّ الخاصية الجديدة في التحديد وهناك تكتسب أهميةً أساسية: كتب برِيتُون: «إن الاكتشاف العظيم قد أصبح مجرد دورٍ»[60]. إن الإثبات بمجرد ما يصبح دوراً، يندمج في النسق الاستنباطي، ويمكن اعتباره تحليلياً وضرورياً، ولا يبدو مرتبطاً بصدف التعميم التجريبي.

بهذا فإن خاصية الدور، المطبقة على قولٍ ما، تعزل هذا عن السياق الذي سمح ببلورة التصورات التي يُعنى بها. حينما ندمج هذه الأخيرة في الفكرِ الحرّ الذي سمح ببلورتها، نتأكد من أنها لا تختصُّ لا بالضرورة الخاصة بنسقٍ ما مُصورنٍ، ولا بالابتذال الذي تُتَّهمُ به في المناقشات غير الصورية، ولكنها تتصف بكون وضعها مرتبطاً بوضع التحديدات التي تعتبر أساساً لها.

حينما يبدو الدور في المناقشات غير الصورية، بديهياً ومرغوباً فيه، كما هو الأمر في عبارات من نمط «درهم هو درهم» و«الأطفال هم الأطفال»، وجب أن تعتبر كمحسِّنٍ. إننا نستعمل حينئذٍ تطابقاً صورياً بين حدين لا يمكن أن يكونا متطابقين لو أُرِيدَ للقول أن يَخْتَصَّ ببعض الأهمية. إن تأويل المحسن الذي ندعوه **الدور الظاهر** يتطلب إذن حداً أدنى من حسن الإرادة من جهة السامع.

لقد أثارت هذه الأقوال منذ أمدٍ انتباه منظِّرِي الأسلوب. لقد جعل هؤلاء المنظرون من هذه الأدوار، وهم يرون أن اللفظين ينبغي أن يدلَّا على معنى مختلف، حالات خاصةً من محسِّناتٍ أخرى: وتبعاً لفِيكُو فإن المحسن المدعو **ploce** [التكرار] (كوريدون هو بالنسبة إلي منذ ذلك الزمن كوريدون) فإن نفس اللفظ قد اعتبر دالّاً على الشخص ودالّاً على سلوكٍ (أو الشيء وخصائصه)[61]؛ وحسب دِيمَارسِيه فإن التحقق الثاني لـ أب في المثال «إن أباً هو دائماً أبٌ» هو اسم قد تم تناوله كصفة[62] وحسب بَارُون، فإن هذا هو **مجاز العلمية الخطابي**، إن أحد اللفظين ذو معنى حقيقي، في حين أن الثاني ذو معنى مجازي[63].

---

(60) K. BRITTON, *Communications*, p. 179.

(61) Vico, *Delle instituzioni oratorie*, p. 142.

(62) DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 173.

(63) BARON, *De la Rhétorique*, p. 337.

إن المُحدثين، وهم أقل اهتماماً بالمحسنات، يحللون هذا الجنس من التعابير في علاقته باهتماماتهم. ومن المُلاحظات الأهم بهذا الصدد، نذكر رأي شارل مُورِيس الذي يركِّز على التمييز بين الكيفية الصورية والوظيفة التقويمية(64)، ورأيَ هَايَاكَاوَا الذي يعتبرها طريقةً لفرض توجهات في التصنيف(65)، ورأي جان بُولَان الذي أدرك جيداً القيمة الحِجَاجية لمثل هذه التعابير، إلا أنه كان يعتبرها مفارِقةً للعقل(66).

فلكون هذه الأقوال دوريةً، فإنها تَحفِزُ التمييز بين الألفاظ. إلا أنه من الخطأ اعتقاد أنّ المعنى الدقيق لهذه الألفاظ محدد قبلياً، وأنّ العلاقة بين الألفاظ هي نفسها دائماً. إن صيغة المطابقة تضعنا على سكة الاختلاف، إلا أنها لا تخصِّصُ على ماذا ينبغي أن ينصبَّ اهتمامنا. إنها مجرد طريقة صورية للمقوم الذي يكمن في التقويم الإيجابي أو السلبي لشيءٍ ما بالحشو، الذي يقدم لنا **Les Ana de Madame Apremont** مثالاً جميلاً:

«حينما أرى كلَّ ما أرى، فإنني أفكر في ما أفكر»(67).

هنا كما في التكرار، يعتبر التعبير الثاني عن اللفظ هو ما يحمل القيمة(68).

ولنسجِّل أنّ إلزامية تَمييزِ الألفاظ، بدل أن تتولد عن الاهتمام بإعطاء معنى للدور المعبِّرِ عن تطابقٍ يمكن أن يتولد عن محسّنٍ آخر شبه منطقي، قائمٍ على، **نفي لفظٍ لذات اللفظ**، وإذن قائمٍ على تناقضٍ: «درهم ليس درهماً» يمكن أن يلعب نفس دور «درهم هو درهم». إن **مطابقة التناقضات** يجب وضعها على نفس المستوى، مثال ذلك المأثورة الشهيرة لِهِرَاقلِيتس:

«إننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر»(69).

---

(64) Ch. MORRIS, *Signs, language and behavior,* p. 171.

(65) S. L. HAYAKAWA, *Language in Thought and Action,* pp. 213-214.

(66) J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers,* p. 145.

(67) M. Jouhandeau, *Les Ana de Madame Apremont*, p. 61.

(68) ينظر المبحث 42: «محسنات الاختيار والحضور والتشارك».

(69) ينظر المبحث 94: «والاقوال التي ت. . .».

تتمتع الأدوار والتناقضات بنفس المظهر شبه المنطقيِّ لأنّنا، في المقام الأول، نعتبر الألفاظ أحاديةً، وقابلةً للتطابق، والتنافي. إلا أنه، بعد التأويل، تنبثق التباينات. إن هذه يمكنها أن تكون معروفةً مسبقاً وهي الاختلافات التي يمكن أن تكون معروفةً للحِجَاج بشكلٍ مسبق. ففي **الجناس الساخر antanaclase** لا يتعلق الأمر إلا بمجرد المشترك اللفظي:

أن أكون محبوباً أمر ثمين عندي شريطة ألا يكون غالياً.
Être aimé m'est cher à condition de ne pas couter cher[70].

هنا تقدم مباشرةً الاستعمالاتُ اللغوية الحلَّ. إلا أنه في دور التطابق يظل الاختلاف عامةً غير مثبَّتٍ. لا شكَّ أننا نستطيع باتباع النماذج المعهودة سلفاً، أن نخلق تنوعاً كبيراً من التباينات وأن نقيم تنويعاً كبيراً للعلاقات.

فإذا كانت بعض التطابقات تلعب دور المأثورات («إن امرأة هي امرأة») يمكن أن تكون طريقةً للتَّسلِيم أن كل النساء سواسيةٌ، ويمكن أيضاً أن تعني التسليم أنه ينبغي لامرأة أن تتصرف كامرأةٍ، إنها لا تكتسب دلالتها الحِجاجية إلا حينما تطبَّقُ على حالةٍ ملموسةٍ، هي وحدها التي تكسب هذه المفاهيمَ الدلالةَ الخاصةَ المناسبةَ.

52. قاعدة العدل

إن الحجج التي نقدم على دراستها، في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه، لا تتعلق باختزالٍ تامٍّ لمطابقة العناصر التي نقابل بعضها بالبعض الآخر، ولكن تتعلق باختزالٍ جزئيٍّ يسمح بمعالجتها باعتبارها متناوبةً من زاوية نظر محددة.

تتطلب قاعدة العدل تطبيق معالجة متطابقة على كائنات أو أحوال يتم إدراجها في نفس الفئة. إن عقلنة هذه القاعدة وصلاحيتها التي نعترف لها بها ترتبطان بمبدإ الهمود، الذي تتولد عنه بالخصوص الأهمية التي ننسبها للسابقة[71].

(70) VICO, *delle instituzioni oratori,* p. 142.

(71) ينظر المبحث 27: «اتفاقات خاصة لكل مناقشة».

لكي تشكِّلَ قاعدةُ العدل أساس برهنةٍ صارمة، ينبغي للأشياء التي تطبق عليها أن تكون متطابقةً، أي متناوبة بالكامل. إلا أن الأمر لا يكون أبداً بهذه الحال. إن هذه الأشياء تختلف دوماً بمظهرٍ ما، والمشكل الكبير، وهو الذي يثير أغلب الجدالات، هو البتُّ في ما إذا كانت الاختلافات الملحوظة قابلة للإهمال أو لا، أو بألفاظٍ أخرى، ما إذا لم تكن الأشياء متباينةً بخصائص نعتبرها أساسيةً، أي الوحيدة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في إقامة العدل. إن قاعدة العدل تُقِرُّ بالقيمة الحِجَاجية بما دعاه أحدنا العدل الصوري، الذي «ينبغي بفضله للكائنات من نفس الفئة الجوهرية أن تعامل بنفس الطريقة»[72]. إن العدل الصوري لا يدقِّقُ متى يكون شيئان منتميين إلى نفس الفئة الجوهرية، ولا المعاملة التي ينبغي تخصيصهما بها. وفي الواقع ففي كل مقامٍ ملموسٍ يظلُّ ضرورياً التصنيف المسبق للأشياء ولوجود سوابق متعلقة بطريقةِ معاملتها. تزودنا قاعدة العدل بأساسٍ يسمح لنا بالانتقال من الحالات السابقة إلى الحالات المستقبَلة، إنها هي التي تسمح بتقديم في شكل حجاجٍ شبه منطقي استعمال السابقة.

ها هو مثال لاستعمال قاعدة العدل في الحِجَاج؛ إننا نتناوله من دِيمُوستِين:

> «هل يزعمون أن اتفاقية، إذا لم تكن لمصلحة حاضرتنا، هي مفيدة، في حين أنها إذا كانت مستعملةً لاتقاء الأذى فإنهم قد يرفضون الاعتراف بها؟ فهل هذا هو ما يبدو لكم عدلاً؟ ماذا؟ فإذا كانت هناك نقطةٌ في القَسَم صالحةً لأعدائنا، ولكنها مؤذيةٌ لنا، فإنهم سيوافقون على صلاحيتها؛ وإذا كان الأمر على العكس، إذا وجدوا فيه بنداً هو في نفس الآن عادل ومفيد لنا، إلا أنه مؤذٍ لهم، فإنهم سيكونون مرغمين على مقاومته بدون هوادة!»[73].

فإذا لم يكن يتمتع الأثينيون ولا خصومهم بامتيازٍ ما في الموقف، فإن قاعدة العدل تتطلب أن يكون سلوك هؤلاء وأولئك باعتبارهما طرفي اتفاقية ما غيرَ مختلفٍ. إن اللجوء إلى هذه القاعدة يمثل مظهر عقلنة غير معترَض عليها.

(72) Ch. PERELMAN, *De la justice*, p. 27.

(73) DEMOSTHENE, *Harangues*, t. II : *Sur le traité avec Alexandre*, § 18.

حينما نراعي حالة تماسك سلوكٍ ما تتم الإشارة دائماً إلى احترام قاعدة العدل.

يفترض هذا التطابق الجزئي للكائنات، باندراجها في فئة ما، وتطبيق المعاملة المرتقبة على أطراف هذه الفئة. والحال أنه بصدد كل واحدة من هذه النقط يمكن أن ينصبَّ النقد، ومنع الطابع الملزم للاستنتاج.

إن رواية جيُورجيُو **الساعة الخامسة والعشرون** هي بأكملها احتجاجٌ ضد المعاملة الآلية للناس، ونزع الطابع الفردي بإدراجهم في فئات إدارية. هذه فقرةٌ حيث يتمرد المزاج الرهيب ضد مثل هذا الاختزال:

> «هذه الفئة من الناس التي لم تعد في أجسادهم إلا قطعٌ من اللحم، تتلقَّى نفس الكمية من الغذاء الذي يتلقاه السجناء المتمتعين بكامل صحة أجسادهم. هذا ظلم كبير. إنني أقترح أن يتلقى هؤلاء حصصاً غذائية متناسبة مع كمية الجسد الذي ما يزالون يحتفظون به»(74).

ولأجل بيان الطابع الاعتباطي لكل التصنيفات الإدارية، يدرج الكاتب اقتراحاً سَخريّاً، إنه يقترح اعتماد عنصرٍ رهيب، ألا وهو البتر؛ إنه ينزع بهذا إلى الاستهزاء بالتصنيفات القائمة التي لا تعتبر الناس أفراداً، بحسب منطق الإحسان والحب، ولكن باعتبار الناس أطرافاً متناوبةً لصنفٍ ما.

هناك نقد آخر، وهو متعلقٌ بطريقة تصريف قاعدة العدل، يمكن توضيحه بالانطلاق من الاستدلال الذي يعتمد عليه لُوك لدعوة مواطنيه لمزيد من التسامح:

> «لا يشكو أي إنسانٍ من التدبير السيِّئ لأمور الجار. ولا يُستفَزُّ أي إنسانٍ ضد آخر بسبب خطأ اقترفه حينما كان يزرع حقله أو يزوج ابنته. لا أحد يؤدِّب مبذِّراً يستهلك تركته في الحانات... إلا أنه إذا كان رجلٌ ما لا يتردّدُ على الكنيسة، وإذا كان لا يمتثل للسلوك المضبوط للاحتفالات المعهودة، أو أنه لا يرافق أبناءه لتمرينهم على الأسرار المقدسة لهذه الصلاة أو تلك، فإن هذا يتسبَّبُ في الاضطراب»(75).

---

(74) C. VIRGIL, GHEORGHIU, *La vingt-cinquième heure,* p. 274.

(75) LOCKE, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration,* p. 136.

يريد لُوك أن نطبِّقَ في الأمور الدينية أو في الأمور المدنية نفس القاعدة، وهو يستند إلى التسامح الشائع في عهده في ما يتعلق بهذه الأخيرة، لكي يدعوَ إلى نفس التسامح في الأمور الدينية. إلا أننا اليوم، قد نتراجع عن التماثل بين هذه المواقف المتباينة، مخافة أن يؤول بنا ذلك إلى تدخُّلِ الدولة في أمور الوعي، مناظرٍ للتوجيهية التي تُميِّزُ عديداً من قطاعات الحياة الاقتصادية. إن تطبيق قاعدة العدل، بدعوى تطابق مسبقٍ لصنفين من الأحوال يمكن أن يقود إلى نتائج أشد اختلافاً مما كنا نتمناه. إن القاعدة الصورية الخالصة، تفترض، لأجل تطبيقها، اعتبار الملموس هو سندنا، المرتبط بالآراء وباتفاقات يندر أن تكون بريئة من الطعن.

53. حجج النِّدِّية

إن حجج الندية تسعى إلى تطبيق نفس المعاملة على مقامين يعتبر أحدهما تابعاً للآخر. إن المطابقة بين المقامات، الضرورية لكي تكون قاعدة العدل قابلةً للتطبيق، هي هنا غير مباشرة، بمعنى أنها تتطلب تدخل مفهوم التناظر.

إن علاقة ما تكون متناظرةً، في المنطق الصوريِّ، حينما يكون عكسها متطابقاً، أي حينما تكون نفس العلاقة يمكن إثباتها بين ب وأ وبين أ وب. إن ترتيب السابق واللاحق يمكن قلبهما.

إن حجج الندية تحقق تماثل المواقف باعتبار أن بعض العلاقات متناظرة. هذا التدخل للتناظر يثير بطبيعة الحال صعوبات خاصةٍ في تطبيق قاعدة العدل. إلا أن التناظر يسهِّل، من جهةٍ أخرى، التطابق بين الأفعال والأحداث والكائنات لأنها تشدد على مظهرٍ معيَّنٍ يبدو أنه يفرض نفسه بسبب التناظر الذي تم توضيحه. بهذا تم تقديم هذا باعتباره أساسياً.

من بين الأمثلة على الحجج التي اعتبرها أرسطو مجلوبةً من «العلاقات الندية» نجد مثال القابض ديُومِيدُون القائل بشأن الضرائب:

> «إذا لم يكن من المخجل بيعها، فإن شراءها ليس أيضاً عيباً بالنسبة إلينا»[76].

(76) Aristote, *Rhétorique*, liv. II, chap. 23, 1397 a.

ويزودنا كِينتِيلِيَان كمثالٍ بنفس الجنس من الأقوال «التي تتبادل التوافق»:

«إن ما هو مشرِّفٌ للتعلُّمِ هو أيضاً مشرِّفٌ للتعليم»[77].

واعتماداً على استدلالٍ من نفس الطبيعةِ يدين لَابروِيِير المسيحيين الذين يحضرون الفرجات، إذ إن الكوميديين هم معذَّبون لتقديم نفس هذه الفرجات[78].

إن حجج الندية هذه، القائمة على العلاقات بين السابق واللاحق لنفس العلاقة، تبدو أنها، أكثر من أية حجة أخرى شبه منطقية، صورية وقائمة على طبيعة الأشياء في الآن ذاته. إن التناظر مفترضٌ في أغلب الأحوال بتخصيص المقامات نفسها.

هذا التأثير للتخصيص ظاهرة في بعض الحجج حيث التناظر المستعمل هو وحده السائد، مثال ذلك هذه الحجة لرُوسُو:

«لَا أمَّ ولا ولد. إن الواجبات في ما بينهما متبادلة؛ وإذا لم يتمَّ استِيفاؤها من جهة، فإنها ستتعرض للإهمال من الجهة الأخرى»[79].

يمكن أيضاً لحجج الندية أن تتولَّدَ عن تحويل transposition وجهات النظر وهو التحويل الذي يسمح بالتعرف من خلال تناظرها، على تطابق بعض الأحوال.

إن إمكانية إحداث بعض التحويلات تُعتبَر عند بيَاجي، ومن حذا حذوه، من قبيل بعض المحللين النفسيِّين بمثابة واحدةٍ من الملكات الإنسانية الأساسية[80]. إنه يسمح بتَنسِيبِ الأحوال التي سبق اعتبارها إلى الآن مفضلةً، إذا لم تكن وحيدةً. فلأننا نجد أخلاق الفرس غريبةً، ألا ينبغي لهؤلاء أن يستغربوا من أخلاقنا؟ إن العادات المضحكة للبلدان الطوباوية، التي توصف بشكلٍ مسلٍّ،

---

(77) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 78.

(78) LA BRUYERE, bibl. de la Pléiade, *Caractères, De quelques usages,* 21, p. 432.

(79) ROUSSEAU, *Emile,* p. 18.

(80) J. PIAGET, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* pp. 232 et suiv.; *La causalité physique chez l'enfant,* pp. 278-280; et Ch. ODIER, *Les deux sources, conscientes et inconscientes, de la vie morale,* pp. 263-268.

تقودنا إلى التأمل في عاداتنا المتداولة واعتبارها هي كذلك مضحكةً.

ولنلاحظ أنه بذريعة إنصاف رأي الآخرين تتخذ هذه الحجج في الكثير وجهة نظر طرف ثالث، يُقام على أساسه التناظر؛ إن تدخل هذا الطرف غير المتحيز الذي يسمح بإبطال بعض العوامل المؤثرة، من قبيل صيت أحد الأطراف، القادرة على تحريف التناظر.

وفي الكثير فإن التحويل، وهو يُبرزُ التناظر (ضع نفسك في مكانه!) يُستعمَل كأساسٍ يعتبر تطبيقاً قائماً على قاعدة العدل: إن ذلك الذي كان سخيّاً في الوفرة، رحيماً في القوة، سيكون على ما يبدو، محقاً في الدعوة إلى السخاء والرحمة، حينما لا تكون الثروة في متناوله[81].

تقام بعض القواعد الأخلاقية في علاقةٍ بالتناظرِ. إن إِيزُوقراط يمدح الاثينيِّين لكونهم:

> «إنهم يعتبرون من الواجب عليهم أن يخصُّوا من هم أدنى منهم بنفس الاعتبار الذي يطالبون به ممن هم أعلى منهم»[82].

إن أوامر الأخلاق الإنسانية، سواءٌ أتعلق الأمر بالأقوال اليهودية ـ المسيحية («لا تفعل لغيرك ما لا تقبله لنفسك»)، أم تعلق بالأوامر القطعية لكَانط («تصرَّف بالكيفية التي تجعل تعليمات إرادتك قادرة في نفس الآن على أن تكون دائماً صالحةً لكي تكون مبدأ تشريعٍ كوني»)، تفترض أنّه لا الفرد، ولا قواعد فعله قادرة على التطلع إلى حال الامتياز، وأنها، على العكس من ذلك، محكومةٌ بمبدإ الندية، الذي يبدو عقلياً، لأنه شبه منطقي.

إن مبدأ الندية، القائم على أساس تناظر المقامات يمكن أن يُستخدم كحجةٍ، حتى حينما يكون المقام الذي يحال عليه لا يُقَدم إلا باعتباره فرضيةً. بهذا فإن دِيمُوستِين وهو يحرِّض الأثينيِّين ضدَّ فِلِيب يتخيل ما كان سيقوم به هذا الأخير ضدهم لو كان مكانهم:

(81) Cf. *Rhétorique à Herennius,* liv. II, § 25.

(82) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Panégyrique d'Athène,* § 81.

«. . . إن الشر الذي يمكن أن يَمَسَّكُم به لو كان قادراً، ألا يكون مخجلاً بالنسبة إليكم ألا تتشجعوا على إلحاقه به حينما تتيسر لكم الفرصة؟»[83].

وفي مكانٍ آخر فإنه يطلب من الأثينيِّين فحص الفرضية حيث يكون إِيشِين هو المتَّهِم وفِلِيب هو القاضي، وأن دِيمُوستِين يتصرف مثل إِيشين، ويطلب منهم الحكم على إيشين كما قد يكون حكم هو نفسه عليه فيليب[84].

إن لوحة لابروِيير التي خططها للديبلوماسي الذي يكون قصده دائماً هو الخديعة، تطابق رؤية شائعة. إلا أن الإخفاءات المصورة بشكل مُسَلٍّ هي مجرد طرقٍ لاستخدام تناظرات المقام؛ فغاية الديبلوماسي هي إدراك أهدافه بذرائع عقلية؛ إن حجة الندية، ولو لم يصرَّح بها دائماً، لهي واحدةٌ من المحاور الديبلوماسية التي تمارَسُ من الندِّ إلى الند. وعلى الرغم من ذلك فمقابل هذه الحالة المثالية هناك الوصف الكلاسيكي لِلَابروِيير[85].

إن مطابقة مقامين ينتج أحياناً عن أن فعلين، مع كونهما متباينين، قد خلُصَا إلى نفس الأثر.

«أنا، اتَّهمتُ؛ أنتم، أدنتم»، هو جوابٌ شهيرٌ لدُومِيتيُوس آفِر[86].

هناك سلوكان متكاملان، بحيث إنهما معاً يشكلان شرطاً ضرورياً لتحقيق أثرٍ محدَّدٍ، يمكنهما أن يُتيحا إمكانية استعمال حجة التناظر. من أمثلة هذا الشكل من الحِجَاج نقع عليه في تدبير وزير الولايات المتحدة في لَاهاي وهو يمر ببرُوكسِيل خلال الأسابيع الأولى لثورة 1830، بقصد الحصول، من الحكومة البلجيكية، على السماح بخُرُوج البضائع الصادرة عن الدول المحايدة والمودعة في آنفِيرس. ولكي يكون هذا الترخيص فعالاً فقد كان ينبغي أن يحظى أيضاً بموافقة ملك هُولَاندَا. هذا هو أساس حِجَاج الديبلوماسي الأمريكي القائل

(83) DEMOSTHENE, t. I: *Première olynthienne,* § 24.

(84) DEMOSTHENE, t. III: *Sur l'ambassade,* § 214.

(85) LA BRUYERE, bibl. de la Pléiade, *Les caratères, Du souverain ou de la République,* 12, pp. 295 et suiv.

(86) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 79.

لِلبلجِيكيّين: «إذا وافقتم على الترخيص، وإذا اعترض عليها ملك هُولَندَا، فأي سمعة أخلاقية ستجنون وراء ذلك! وإذا اعترضتم على الترخيص، وإذا وافق عليها ملك هُولَاندَا فأية شهرةٍ سيجنيها من وراء ذلك![87]».

إن الحِجاج شبه المنطقي يصبح ممكناً شريطة نسيان كل ما يميز المقامات واختزالها في ما يجعلها متناظرةً. يمكن للحِجَاجات شبه المنطقية أن تستعمل نمطاً آخر من التناظر الذي يُشتَقُّ من كون فعلين أو سلوكين أو حدثين يقدَّمان باعتبار أحدهما عكس الآخر. يُستنتجُ هنا أن ما يطبَّقُ على أحدهما ـ الوسائل الضرورية لتحقيقه، والتقويم وطبيعة الحدث ـ يطبَّق على الآخر. هذا مثالٌ من **برُو أُوبيُو** استشهد به كِينتيليَان:

> «إن أولئك الذين لم يتمكن من إرغامهم على المجيء إلى الإقليم، كيف تمكَّنَ من الاحتفاظ بهم هناك رغماً عنهم؟»[88].

إن الفكر الذي عُرِف به بَاسكَال:

> «قليلة هي الأشياء التي تُواسِينا، لأنها قليلة هي الأشياء التي تُؤسِينَا»[89].

تستفيد قوتها الإقناعية من هذا التناظر نفسه.

كذلك يعثر كَالفَان، وهو ينطلق من عقيدة خلاص الجنس البشري بموت المسيح يعثر على حجة تسمح له بتدقيق وزن عقيدة الخطيئة الأصلية، التي تعتبر تضحية المسيح مقاومة لآثارها:

> «ماذا سيقول البِلِيجيُّون هنا؟ إن الخطيئة قد انتشرت في العالم بمحاكاة آدم؟ وبعد، إننا لا نفوز باستفادة أخرى بلطف المسيح، غير ما قدَّ لنا كقدوةٍ؟ ومن

(87) اعتماداً على رسالة الوزير و.ب. بْرِيبْلْ إلى مَارتَانْ فَانْ بُوريان كاتب الدولة، المؤرخة في 16 نوفمبر 1830، وأعيد نشرها في سُوفي بيرلْمَان،
Sophie Perelman, *Introduction aux relations diplomatiques entre la Belgique et les Etats Unis,* bull. de la commission royale d'Histoire, Bruxelles, 1949, p. 209.

(88) Quintilien, vol. II, liv. V, chap. X, § 70.

(89) PASCAL, bibl. de la Pléiade, 175 (25^{a}), p. 809 (136^{e} ed. Brunschvicg).

يستطيع أن يتسامح مع مثل هذا التجديف؟ والحال أن لا شك أن لطف المسيح هو لطفنا بالانتقال، وبدونه ما كنا لنعيش؛ ويتبع هذا أيضاً أن الخطيئة والموت قد تولَّدا فينا بآدم وتم إبطالهما بفضل المسيح»[90].

إن استعمالاً ما لحجة الندية، ولكونها تؤول إلى تنافرات، يُرغم على إعادة الاعتبار للمقام في مجموعه. إن بَاسكال يدعونا إلى ذلك بصدد اليسوعيِّين:

«إنكم تفكِّرون كثيراً في أن تفعلوا شيئاً لمصلحتهم وإظهار أن لهم آباءهم المتآلفين مع التعاليم الإنجيلية التي يعارضها آخرون؛ وأنكم تستخلصون من ذلك أن هذه الآراء الواسعة لا تنتمي إلى كل الجماعة. إنني أعرف ذلك جيداً، إذ لو كان الأمر كذلك، فلن يتسامحوا في أن يكونوا متناقضين معها. إلا أنه بما أن البعض يتَّبِعون عقيدة مستهتِرةً جداً، استخلصوا أيضاً النتيجة بأن روح الجماعة لا تكمن في الصرامة المسيحية؛ إذ لو كان الأمر كذلك، فلن يتسامحوا في أن يكونوا متناقضين معها»[91].

إن أغلب الأمثلة التي يقدمها لنا القدماء حول **الحِجاج بالمتناقضات** تصب في التعميم، حينما تنطلق من مقامٍ خاصٍّ وتلتمس تطبيق نفس المعاملة على المقام المتناظر.

«فإذا لم يكن صائباً الاستسلام للغضب إزاء مَن ألحق بنا الأذى بشكلٍ غير إراديٍّ، فإنّ ذلك الذي أسدى لنا الخير مرغَماً لا حق له في الشكر نهائياً»[92].

إننا نقع على حجة مناظرة لهذا في أحد مُصنَّفات القرن الثامن عشر:

«كيف يمكن أن ندافع عن أنه استناداً إلى برهانٍ كافٍ يجوز للقاضي أن يدين بريئاً، تلك البراءة التي يعرفها شخصياً؛ وأنه نظراً لانعدام براهين كافية فلا ينبغي تبرئة الجاني، حتى حينما يكون هو شخصياً على علمٍ بجريمته»[93].

(90) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne,* liv. II chap. I, § 6.

(91) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Les propinciales, cinquième lettre,* p. 473.

(92) Aristote, *Rhétorique,* II, chap. 23, 1397 a.

(93) GIBERT, *Jugements des savants sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique,* vol. III, p. 154.

إن استعمال حجة الندية يوجد في أساس تعميم شائع في الفلسفة، مثل تلك التي تؤكد أن كل ما يولد يفنى، وذلك بالانتقال من ولادة كائن إلى الاحتمال[94]. يستخلص مونتِيني من هذا عبرةً أخلاقيةً:

«إنه لمن العبث أن نبكي لأنه من الآن إلى مئة سنة لن نكون أحياء، تماماً كما أننا نبكي لأننا لم نعش قبل مئة عام»[95].

هل هذه العبرة صالحةٌ؟ هل هناك سوء استعمال حجة التناظر؟ ما هي الحدود التي تصبح وراءَها هذه الحجة غيرَ مقبولةٍ؟ إن أحدنا قد يدرك تمام الإدراك انتهاك هذه الحجة حينما يكون استعمالها يبعث أثر الإضحاك. هنا نجد واحدةً من القصص القليلة التي يبدو أنها تبعث الضحك في كَانط:

«في سُورَاتَا، انتزع أحد الإنجليز صمام قنينة جعة تبث رغوة كثيفة. سأل أحدَ الهنودِ الذي بدا له ذلك غريباً، عما اعتبره مُدهِشاً في ذلك. أجاب الهندي بقوله: ما يصدمني ليس أن يفر كل هذا بهذه الطريقة، وإنما كيف تم إدخال ذلك في القنينة»[96].

تذكِّرُ هذه القصة المضحكة بفقرةٍ في **برُو أُوبيُو** التي سبقت الإشارة إليها؛ ويبدو أنها صورة كاريكاتورية لها.

يستثمر لُورَانس ستِيرن بطريقة واعية هذه الملكة الفنية، أي الهزل في الحِجَاج، في فقرةٍ لترِيستَام شَاندِي:

إيه! صرخ كِيسَارسيُوس: من خطرَت في بباله في يوم من الأيام فكرة النوم مع جدته؟

(94) Cf. QUINTILIEN, vol II, chap. X, § 79, et ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, 1399 b.; enthymème XVII.

ينظر المبحث 48: «التقنيات التي تسعى إلى تقديم الأطروحات باعتبارها متآلفة أو متنافرة».

(95) MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais,* liv. I, chap. XX, p. 105.

(96) Cités d'après Ch. LALO, *Esthétique du rire*, p. 159.

أجاب يُورِيك:
ـ إنه هذا الشاب، الذي تحدث عنه سِيلدن، والذي لم تخطر بباله تلك الفكرة وحسب، بل إنه برّرَها في وجه أبيه مستنداً إلى قانون تَاليُون: «أنت تنام مع أمي، لماذا لا أنام أنا مع أمك؟». إنها حجة مشتركة argumentum commune أضاف يُورِيك»[97].

إن حجة الندية كما نلاحظ في هذه الأمثلة الساخرة لا يمكن أن تكون أبداً مستعملةً، إذ إن مطابَقةَ المقامات، الصالحة من وجهة النظر التي نتبنّاها، يمكِنُها مع ذلك أن تُهمِلَ فوارق أساسية. إن رفض هذا النوع من الحجج سَينتُج عن برهان عدم تناظر مقامين. لقد سبق أن شدَّد أرسطو على بعض مغالطات النِّدِّية بصدد الأفعال التي نتحملها أو ننجزها[98]؛ وسيبين آخرون أن هناك مفاهيم لا يمكن تطبيقها، على وجه العموم، إلا على بعض المقامات من قبيل مفهوم الفعل اللاإرادي، حسب رَايل، الذي وسعه الفلاسفة بشكل غير لائقٍ، من الأفعال التي تتطلب العقاب إلى الأفعال التي تتطلب الجزاء[99]. وفي حالات كثيرة يُرفَض التناظر بسبب إسناد قيمة هامة إلى أحد المقامات؛ وعلى العموم فإن هناك تقديراً أقل لما يجلب المنافع على ما يدفع الضرر.

إن شروط تطبيق مثل هذه الحِجاجات ليست إذن صورية خالصة؛ إنها ناتجة عن تقديرٍ لأهمية العناصر التي تميِّزُ المقامات، المعتبرة مع ذلك متناظرة من زاوية نظرٍ محددة. وأحياناً يشار بِرِضاً إلى تناظر المقام بغاية التمكن من رفضه. هكذا ففي نفس الاتجاه نصادف هذا المثال الذي نتناوله من جُوهَاندُو:

«يَالِيفِي، ما كنت لأحبك، لو كنت أعرف أنك بالغ الغنى. وكنت سأتزوج بك أنت، وليس بِرَايمُون، وكنت سأخونك معه، إلى حلول ذلك اليوم، بسبب كثرة سرقتك، حينما أمكن أن نكون معاً سعيدين بدونك، كنت سأتخلى عنك، إلا أن كل الأمور قد سارت في غير هذا السبيل: إنني زوجته، ولو أنك أوفر غنى، لا بالذهب ولا بالفضة، فإن رَايمُونِي، لن أخونه معك»[100].

---

(97) L. STERNE, *Vie et opinions de Tristram Shandy,* liv. IV, chap. XXIX, p. 275.

(98) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, 1397a.

(99) G. RYLE, *The concept of mind,* pp. 71-74.

(100) M. JOUHANDEAU, *Un monde,* p. 251.

54. حجج التعدية

التعدية خاصيَّةٌ صورية لبعض العلاقات التي تسمح بالانتقال من تأكيد أنّ نفس العلاقة التي تقوم بين طرفي أ وب وبين طرفي ب وج إلى الاستنتاج أيضاً أنّ هناك نفس العلاقة بين أ وج: إن علاقات التساوي égalité والزيادة supérieurité والتضمن inclusion والعلو ascendance هي علاقات تعدية.

تسمح تعدية علاقة ما ببرهنات في الصورة، إلا أن التعدية حينما تكون قابلةً للطعن أو أن تأكيدها يتطلب تعديلات وتدقيقات فإن حجة التعدية تكون شبه منطقية. هكذا فإن المأثورة maxime «أصدقاء أصدقائنا هم أصدقاؤنا» تقدم تأكيداً لكون الصداقة هي بالنسبة إلى من يدعو لهذه الحكمة، علاقة تَعدِيَة. فإذا ثارت اعتراضاتٌ ـ قائمة على المُلاحظة، أو على تحليل مفهوم الصداقة ـ فإن المدافع عن هذه البديهة يمكنه دوماً أن يجيب بأن هذه هي دائماً حال الصداقة الحقيقية، أي إن الأصدقاء الحقيقيين ينبغي لهم أن يتصرفوا بالتوافق مع هذه الحكمة.

هذه العبارة توفر لنا، من جهةٍ أخرى، مثالاً جيداً لتنوع الخطاطات الحِجَاجية التي يمكن أن تكون موضوع مناقشة: فبدلاً من نقلٍ من النمط أ ع ب، ب ع ج، وبعد ذلك أ ع ج، يمكن أن نرى هناك علاقةً من النمط أ = ب وب= ج (مع الافتراض بأن الصداقة تقيم تساوياً بين بعض الأصحاب، ويمكن تصور هذا التساوي ليس باعتباره علاقة ولكن باعتباره انتماءً إلى صنفٍ ما)؛ وكذلك يمكن تقدير نقلٍ من النمط أ ع ب، ج ع ب، وبعد ذلك أ ع ج (إذا كنا نسلِّمُ بأن الصداقة هي علاقة متعدية وفوق ذلك علاقة تناظرية). تبدو تحت هذا المظهر الأخير الصداقة حينما يوضع هذا التعجب في فم شابٍّ طرده أبوه وعمه ـ اللذان هما أخوان متنافسان ـ من البيت بشكل متتابع، بسبب استنجاده مرة بأحدهما ومرة بالآخر:

فليتاحبَّا هما معاً، فقد فزت بحبهما هما معاً[101].

(101) SENEQUE, *Controverses et suasoire,* t. I: *Controverses,* liv. I, I, § 7.

تبدو الحجج التي تؤلف بين التعدية والتناظر قد استرعت كثيراً انتباه الخطباء اللاتين. ففي نفس المجادلة هناك مدافع آخر عن الابن يقدم على سبيل الحجة:

> «لقد استحققتُ من أبيكُما أنتما الاثنين وعلى الرغم من أن عمره قد منعني من التعرف عليه؛ فأنا مدينٌ له بفعل خيرٍ: فقد أعطيت ابنَيهِ الاثنين خبزاً»[102].

فمع كون الأب والعم متخاصمين، فنحن نفضل ألا نتوقف عندهما باعتبارهما محطة علاقات الإحسان؛ إن الحجة تتضمن علاقتي تعدية وتناظرية بين الابن والأب، وبين الابن والعم، وهي علاقات من نفس طبيعة الأب والجد، والعم والجد، لكي تنتهي إلى علاقة من نفس الطبيعة بين الجد والحفيد.

يمكن لأغلب هذه العلاقات أن تكون ليس فقط مؤولةً بالاعتماد على مختلف الخطاطات شبه المنطقية، ولكن يمكنها أيضاً أن تُدعَم بالحجج القائمة على بنية الواقع (مثال ذلك علاقات الوسيلة بالغاية، فنظراً لأن خيرَ أصدقائِنا هو غايتُنا فإننا نثمِّن كل ما يمكن أن يساعدهم). ومع ذلك فإنه يبدو، في المقام الأول أننا بصدد الخطاطة شبه المنطقية. إلا أنه، وبعد التأمل فقط، إذا تَعَرّض للطَّعنِ الاستدلال شبه المنطقي، يُستَدعَى أولاً تبرير هذا الاستدلال، وبعده تُستَدعَى بدون شكٍّ حججٌ قائمة على الواقع وقادرة على دعم نفس الإثباتات. إن قوة كثيرٍ من الحجج تتولد عن كون الصلاحية النسبية والهشة والمريبة تأتي مدعومةً بحجج من جنسٍ آخر، وهي بطبيعة الحال هشةٌ أيضاً. بدءاً من اللحظة التي يتم فيها توضيح الخطاطة شبه المنطقية، يتم فيها حذف الحجج المساعدة: إن التنسيق وهو يوفّر مظهراً ملزماً يجعل الاستدلال يظهر أفقر وأضعف مما هو عليه في الواقع العملي. قد يتوهم أحدهم أن قيمته وهميةٌ، حينما تدانُ الاختزالات المحدثَة، وذلك بسبب فصلها، جرَّاء صورنتها، عن باقي الحجج الأخرى التي يمكن أن تعوضها والتي هي، بالنسبة إلى بعض السامعين في بعض اللحظات، مهيمنةٌ.

(102) Ibid, § 8.

ففي المثال الآتي نرى أن التأويل شبه المنطقي يمكن أن يُرَكَّبَ فوقه تأويلٌ بالنتائج:

«... بما أنك تعتبر أحسن حلفائكم هم من سبق أن أقسموا بأن لهم نفس عدوكم ونفس صديقكم، فإنك تعتبر أن بين السياسيين الذين تعرف جيداً أنهم قد وقفوا إلى جانب أعداء الحاضرة مَن هم الأجدر بالثقة»(103).

إن الطابع شبه المنطقي قد تم إبرازه هنا بالانتقال الصريح من علاقةٍ إلى أخرى، من بديهةٍ «أعداء أعدائنا هم أصدقاؤنا» إلى الاستنتاج «أصدقاء أعدائنا هم أعداؤنا».

إن الحجج القائمة على علاقات التحالف والخصومة بين الأشخاص وبين المجموعات تكتسب بسهولةٍ مظهراً شبه منطقيٍّ، وذلك لكون الآليات الاجتماعية التي تستند عليها معروفة جيداً ومسلماً بها عند الجميع. بل لقد ذهب إ. دُوبريئِيل إلى حد محاولة تنسيق ما يدعوه **منطق النزاعات**، وهو يصوغ بهذا الصدد خمس مبَرهَنات لا تستند، حسب تأكيده، إلا على الاحتمالات(104). تتعلق هذه القواعد بانتشار الخصومات وإقامة تحالفات؛ إن صياغته، على الرغم من تقديمها في شكل معادلات جبرية، تخضع، حسب نظرنا، للحجاج شبه المنطقي.

هذه الاستدلالات مطبَّقة على كل أضرب التضامن والخصومة، وليس فقط على العلاقات بين الأشخاص والمجموعات: إن العلاقات بين القيم هي في الغالب مقدَّمةٌ على أساس أنها مُولِّدةٌ لعلاقات جديدةٍ بين القيم، دون اللجوء إلى تبرير آخر غير التعدية، المركبة، إذا اقتضى الأمر، مع التناظر.

إن استعمال علاقات التعدية نفيسٌ في الحالات التي يتعلق فيها الأمر بتنظيم الكائنات والأحداث حيث تتعذر مقابلتها المباشرة. وعلى نموذج بعض علاقات التعدية من قبيل **أكبر من، وأثقل من، وأوسع من**، تُقامُ بين بعض الكائنات التي لا تمكن معرفة خصائصها إلا من خلال تمظهراتها، علاقات

(103) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. I: *Pour la liberté des Rhodiens,* § 33.

(104) E. DUPREEL, *Sociologie générale,* pp. 140-145.

نعتبرها علاقات تعدية. من هذا القبيل، إذا كان اللاعب أ قد هزم اللاعب ب، وإذا كان اللاعب ب قد هزم اللاعب ج، فإننا نعتبر أن اللاعب أ هو أفضل من اللاعب ج. وقد يحدث في لقاء فعلي أن اللاعب ج يهزم اللاعب أ. إلا أن هذا اللقاء هو في الغالب متعذر الحدوث؛ إن نظام الاختبارات الإقصائية تمنعه في كل الأحوال. إن فرضية التعدية ضرورية إذا كنا نريد الانتقال من المواجهة المباشرة لكل اللاعبين. فالترتيب الذي يترتب عن علاقات التعدية هذه لم يصبح ممكناً إلا لأننا نستدل على الشخص بالاستناد إلى بعض تمظهراته.

إن علاقة تعدية **التغذية من** تبدو أنها تضمر القول الآتي الذي يقصد إلى إظهار تنافرٍ ما:

> «هل من الممكن أن يكون نظام التغذية النباتية هو الذي يحظى بالتزكية باعتباره الأفضل بالنسبة إلى الطفل، وأن النظام المعتمد على اللحم هو الأفضل بالنسبة إلى المرضع؟ فهل هناك في هذا تناقض ما؟»[105].

إن هذا الاستدلال يكاد يكون ساخراً، لأن لفظ «مرضع nourrice» يشير إلى تعديةٍ ما، غريبة ما في ذلك شكٌّ عن فكر رُوسُو، الذي لا يمكنه أن ينسى أن حليب المرضِع ليس غذاءً نباتياً.

إن إحدى علاقات التعدية الأكثر أهميةً هي علاقة التضمن. إن الممارسة الحِجاجية لا تستعمل كل التضمنات التي يمكن للمنطق الصوري أن يحددها. إلا أنها تستعمل على نطاق واسعٍ علاقة النتيجة المنطقية. إن الاستدلال القياسي قائمٌ بالأساس على التعدية. لا غرابة أن المؤلفين القدماء قد حاولوا أن يضعوا في صيغةٍ قياسية الحجج التي كانوا متوفرين عليها: إن مصطلحي **المضمر والإبيكِيريم** يطابقان بشكلٍ عام الحجج شبه المنطقية المتمثلة في القياس. إن أرِسطو يسمِّي القياسَ الخطابيَّ مضمراً[106] وكِينتِيليَان يعتبرهُ إِبيكِيرِيم[107]. إننا لن ندخل في

(105) ROUSSEAU, *Emile,* pp. 35-36.

(106) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. I, chap. 1. 1335 a ; liv. II chap. 22, 1395 b.

(107) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. XIV, § 14.

تفاصيل مصطلحاتهما ـ ينبغي بدون شكٍّ الكشف عن تأثير منطق الرواقيين في تغييرات هذه المصطلحات ـ [108] إلا أننا نكتفي بالإلحاح على أن المماثلة بين بعض الحجج والاستدلال الصوري كان يلعب عموماً دورَ الحجج شبه المنطقية؛ وبنفس الطريقة ينبغي أن نفهم محاولات رجال القانون بإفراغ استدلالاتهم في صيغة قياسية. إن دراستنا للاستدلالات شبه المنطقية ستسمح برؤية أن هذه هي أشد تنوعاً مما يعتقد.

ولنلاحظ بهذا الصدد أن السلسلة القياسية، باعتبارها علاقة نتيجة منطقية، هي واحدة من سلاسل التعدية التي يبدو أنها الأكثر جاذبية للحِجَاج شبه المنطقي؛ إلا أن القياس يمكن أن يستخدم علاقات التساوي، وعلاقات الجزء والكل. إن علاقة التعدية التضمنية هي مجرد نتيجة علاقات أخرى متعدية. إن سلاسل تعدية يمكنها بهذا أن تنبني على علاقات النتيجة المنطقية، التي هي نفسها متنوعة: إنها الحالة العادية لأغلب الاستدلالات.

هناك مع ذلك نمط من الاستدلال الذي هو بهذا الصدد حالة خاصة، نجده بكثرة في الكتابات الصينية، وهو الّذي يدعوه بعض المؤلفين بِاسم **صُورِيت** (وهو الاسم الذي يخصه باحثون آخرون لمفارقة ركام القمح، صُورُوس؛ إننا سندعو أحدهما الصُّورِيت الصيني، وسندعو الآخر الصُّورِيت اليوناني، طلباً للسهولة، ونحتفظ بمسألة العلاقة التي يمكن أن تربط بينهما)[109] هذا مثال مقتبس من **تَاهيُو**:

«إن القدماء الذين كانوا يريدون أن يتقلّدوا بذكاء دور مُرَبٍّ في كل البلد كانوا يفرضون أولاً النظام في بلدياتهم؛ وحينما كانوا يريدون فرض النظام في بلدياتهم كانوا يرتبون أولاً حياتهم العائلية؛ وحينما كانوا يحاولون ترتيب حياتهم العائلية كانوا يثقفون أولاً شخصيتهم؛ وحينما كانوا يحاولون تثقيف شخصيتهم أولاً كانوا يقوِّمون قلوبهم؛ وحينما كانوا يحاولون تقويم قلوبهم،كانوا يلتمسون الصدق في أفكارهم؛ وحينما كانوا يلتمسون الصدق في أفكارهم فقد كانوا أولا يمتثلون للعلم

(108) Cf. CICERON, *Topiques,* § 54 et suiv.

(109) ينظر في ما يلي المبحث 66: «حجة الاتجاه».

الدقيق؛ وهذا العلم الدقيق يكمن في تملك معنى الوقائع»(110).

إن هذا الاستدلال دقيق جداً في صورته، بحيث إن اللفظ الأخير من كل جملة هو أول لفظٍ من الجملة الموالية ـ ففي الصينية، الإيقاع يكشف، بالإضافة إلى ذلك، عن العلاقات بين الجمل. هذا يبين أن هناك سلسلة ممكنة بين القيمة التي ندعوها (معرفة الأشياء) والقيم الأخرى التي نهتم بها. إلا أن الانتقال من الشرط إلى النتيجة قائمٌ، في كل طورٍ، على علاقات مختلفةٍ. وكذلك فإن التعدية ليست هي نفسها، في عيوننا الغربية على الأقل، إلا رخوةً وضعيفة الصورية.

55. تضمن الجزء في الكل

إن علاقة التضمن تيسّرُ مجموعتين من الحجج اللتين يهمنا تمييزهما: هناك تلك التي تراعي تضمن الأجزاء في الكل، وهناك تلك التي تراعي انقسام الكل إلى أجزاء والعلاقات بين الأجزاء التي يتكون منها.

إن الحجج شبه المنطقية من المجموعة الأولى، والتي تكتفي بمقابلة الكل مع واحدٍ من أجزائه، لا تنسب أية خاصيةٍ لا إلى بعض الأجزاء ولا إلى الكل: إنه يعامل باعتباره شبيهاً لكل واحد من أجزائه؛ إننا لا نستحضر إلا العلاقات التي تسمح بمقارنة شبه رياضيةٍ بين الكلِّ وأجزائه. إن هذا يسمح بتقديم حججٍ قائمة على الخطاطة «إن ما يصلح للكل يصلح أيضاً للجزء»، مثال ذلك هذا التأكيد لِـلُوك:

> «لا شيء مما لا يسمح به القانون لأية كنيسة، يمكن أن يصبح، استناداً إلى أي قانونٍ كنسيٍّ، مشروعاً لأي واحد من أعضائها»(111).

---

(110) Le Tà Hio, Première Partie, § 4. Traduction proche de celle de J. LEGGE, *The sacred books of the east,* vol. XXVIII, pp. 411-412, et *The chinese classics,* vol. I, 2e éd. pp. 357-358.

وبالنسبة للتأويلات الأخرى خاصة تأويل

G. PAUTHIER, *Les Sse Chou ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine,* I, pp. 21-23

تحتفظ بالمسار العام للاستدلال، إلا أن المعلقين القدماء والمحدثين، يناقشون مسألة معرفة النقطة المركزية.

(111) LOCKE, *The second treatise of civil government and a letter concerning toleration,* p. 135.

إن علاقة الكل بأجزائه مدروسةٌ في الغالب من الزاوية الكمية: الكل يشمل الجزء، وتبعاً لذلك فهو أهم منه؛ الغالب أن قيمة الجزء ستعتبر بشكل تناسبي مع القطعة التي تشكلها في علاقة مع الكل. هكذا كان إيزُوقرَاط يستعمل حجة أفضلية الكل على أجزائه لتمجيد دور مربِّيِي الأمراء:

«إن المعلمين الذين يربون الخواص لا يقدمون خدمةً إلا لتلاميذهم؛ إلا أن أي واحدٍ يحث قادة العامة على الفضيلة، سيسدي في نفس الآن خدمة لهؤلاء وأولئك، خدمة لأولئك الذي يمتلكون القوة ولأولئك الذين يوجدون تحت سيطرتهم»(112).

هناك الكثير من الاستدلالات الفلسفية، خاصة استدلالات العقلانيين، قائمةٌ على مثل هذا الحِجَاج. هنا يكمن حسب هنرِي بوَانكَارِي ما يحدد رُقيَّ الموضوعية على الذاتية:

«إن ما ندعوه الواقعة الموضوعية، إنما هو في نهاية التحليل، ما هو مشتركٌ عند عديدٍ من الكائنات المفكِّرةِ، ويمكن أن يكون مشتركاً عند الجميع؛ . . .»(113).

هناك نمط من الاستدلال قائم على التَّضمُّنِ، مستعملٌ بكثرة، يتعلق بالعلاقة بين ما يشمل وما هو مشمولٌ بالمعنى المزدوج للكلمة. ففي صيغته الأبسط، يكمن في التصريح بأن الكاذب هو أرقى ممن يخدعهم، لأنه «يعلم أنه يكذب»: إن معارف مخاطبيه هي مجرد جزء من معارفه. يستعمل أفلاطون هذه الخطاطة الحِجَاجية في صيغة أدق، لأجل أن يبرّرَ رقيَّ مُحِبِّ الحكمة على محبِّ الأمجاد وعلى محبِّ الكسب(114). في الفلسفة نتوفر على رقيٍّ من يفهم الآخر ويعرف ويفسِّر الآخر دون أن يكون العكس صحيحاً. وعلى هذا فبالنسبة إلى مِيرلُو بُونتِي التجريبية مصابةٌ بضرب من العمى الذهني، إنها

---

(112) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *A Nicoclès,* § 8; cf. aussi t. II: *Panégyrique d'Athènes,* § 2; t. II: *Archidamos,* § 54; t. III: *Sur l'échange,* § 79.

(113) H. POINCARE, *La valeur de la science, Introduction,* p. 65. Cf. § 16: *Les faits et les vérités.*

(114) PLATON, *La République,* liv. IX, 582 b-583 b.

«النسق الأقل قدرةً على استهلاك التجربة الظاهرة، في حين أن التأمل يفهم حقيقتها بوضعها في مكانها»[115].

إن الفيلسوف، في علاقته بالعالم، خاصة الفيلسوف النقدي، هو بهذا منجذبٌ دائماً إلى إلباس نفسه رقياً صادراً عن كون موضوعه يخص العلم، ويعنى بالمبادئ التي تحكمه، في حين أن العلم لا يشكل إلا جزءاً من اهتمامات الإنسان. إن هذا يقتضي اختزالاً للعلم أو معارف الاختصاصي في مجرد جزءٍ مما يحيط به. إن الكثير من أفكار بَاسكَال حول سموِّ الإنسان الشريف تعبِّرُ عن هذا الرأي[116] إلا أن هذا يفترض، بين الجزء والكل، ضرباً من الانسجام، الذي يكفي رفضه للشك في هذا السمو لغير الاختصاصي. إن هذا الرفض يتطلب مع ذلك مجهوداً حِجَاجياً قوياً، في حين أن الخطاطة شبه المنطقية تحيط بسهولةٍ بتقويم الكل بما يشمل، بما يفسر الجزء.

إن الحجج المشتقة من تضمن الجزء في الكل، تسمح بطرح مشكل علاقتهما مع مواضع الكم، التي درسناها من بين مقدمات الحجاج. إن الحجج شبه المنطقية هي دائماً تحت تصرفنا لتبرير مواضع الكم، إذا كانت هذه موضع نقاش. ومن جهةٍ أخرى، فإن مواضع الكم يمكنها أن تستخدم كمقدمات لحِجَاج ذي مظهرٍ شبه منطقي. هذا ما يجعلنا نستطيع في حضرة استدلال، اعتباره تارةً تطبيقاً لموضع الكمِّ وطوراً آخر حِجَاجاً شبه منطقيٍّ. فلنتأمل هذه الفقرة 6 لِجَانكِليفِيتش:

«إن الاقتصاد يشتغل بحسب التعاقب كما أن الدبلوماسية تشتغل بحسب التعايش؛ وبما أن هذه تقضي بالتضحية بالجزء لصالح الكل، وبالمصلحة المحلية لصالح المصلحة العامة، كما تقضي بترتيباتها الزمنية فإن الاقتصاد يقضي بالتضحية بالحاضر لمصلحة المستقبل وباللحظة الهاربة لمصلحة الدوام الطويل ما أمكن. فهل يمكنك أنت أن تقبل، بدون السقوط في العبث، أن تخاطر بالمصالح العليا لحياةٍ بأكملها، مقابل متعة لحظة واحدة؟»[117].

(115) MERLRAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception,* p. 33.

(116) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensée,* 39, 40, 41, 42 (129*, 440*, 11, 49), pp.832-33 (34, 35, 36, 37, éd. Brunschvicg).

(117) V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus,* p. 18.

يمكن أن نتساءل عما إذا كان الأمر يتعلق هنا بموضع الكم أو باستدلال شبه منطقي: إن الإشارة إلى العبث اختيارٌ معينٌ يجعلنا نميل نحو هذه الفرضية الثانية. وفي الواقع فإننا نستطيع أن نعارضه بموضع الكيف الذي قد لا يسمح باعتبار الكل والجزء منسجمين؛ وهذا هو ما يلاحظه نفس المؤلف، بعد صفحات حيثما كتب، لأجل إبراز سمو «اليوم» على «غدٍ ما»:

«إن الحدث الممتع بسبب حصوله نفسه، يضمر عنصراً لاعقلانياً وعرضياً quodditatif لا يمكن لأي مبرِّرٍ معقولٍ للعقل أن يحدده»[118].

فهل نقارن انسجام أو تنافر العناصر؟ لا شيء، غير حِجَاجٍ، يقابل المواضع والدواعي، ويبرهن عليها أمام وعيٍ متنورٍ بهذا الشكل، يسمح لنا بحسم وتبرير هذا القرار في نظرنا وفي نظر الغير.

56. تقسيم الكل إلى أجزاء

إن تصور الكل باعتباره مجموع أجزائه يستعمل سلسلة من الحجج التي يمكن أن نصفها بحجج التقسيم أو التجزيء، مثل مضمر أرسطو:

«كل الناس يقترفون ظلماً لغايات ثلاثة (لهذا أو لذاك أو لذلك)؛ وبما أن سببين كان معهما اقتراف الجريمة مستحيلاً فإن السبب الثالث لا يفوت حتى الخصوم اعتباره هو السبب»[119].

يمكن أن نقرِّب بهذا الذي تقدم المضمر الآتي:

«هناك [موضعٌ] آخر يؤخذ من الأجزاء، كما في **الطُّوبِيقَا**، أيُّ نوع من الحركة هي النفس؟، أهذه أم تلك؟»[120].

لماذا يقول أرسطو إن المضمر الثاني يؤخذ من الأجزاء، في حين أن

---

(118) Ibid., p. 28.

(119) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. II, chap. 23, IX, 1398 a.

(120) Ibid., liv. ii, chap. 23, xii, 1399a.

الأول يؤخذ من التقسيم: ففي النظرة الأولى يبدوان غير قابلين للتمييز. ومع ذلك فحينما نعود إلى **الطوبيقا** نتأكد، حسب إشارات أرسطو، من أن المضمرَ الأخير يستهدف بالخصوص تقسيم الجنس إلى أنواع[121]:

«ينبغي أن نبحث ما إذا كانت النفس تتحرك تبعاً لأحد أنواع الحركة: أي ما إذا أمكنها، مثلاً، أن تزداد أو تفسد أو تتحول أو أن يكون لها نوعٌ آخر من الحركة»[122].

ففي هذا المثال الأخير نجد أنفسنا أمام حِجَاجٍ، ولو أنه قريب من حِجَاج التقسيم، فإنه يختلف عنه مع ذلك لأنه يستند بوضوحٍ إلى علاقةٍ بين الجنس والأنواع: فلأجل التمكن من تأكيد شيءٍ ما عن الجنس، ينبغي لهذا أن يثبت في أحد أنواعه؛ إن ما لا يشكل جزءاً من أي نوعٍ لا يشكل جزءاً من الجنس. إننا نجد صدى للتمييز بين هذين المضمرين عند شِيشرُون، ولو باستخدام معجمٍ ظاهر الاختلاف عن ذلك الذي استخدمه أرسطو، وهو بصدد التحديد بتعداد الأجزاء أو بالتحليل المتعلق بالأنواع[123]. ويتناول كِينتِيليَان من جديد هذا التمييز بالإلحاح على كون عدد الأجزاء غير محدد، في حين أن عدد الأنواع فهو على العكس من ذلك محدد: لا نستطيع أن نقول ما هو عدد الأجزاء التي تتألف منها دولةٌ، تبعاً لأن الدولة خاضعة لسلطة الشعب أو لبعض الرجال أو لشخصٍ واحدٍ[124].

إن هناك مجهوداً متصلاً لتمييز ما عهدنا اختلاطَه ـ للحكم عليه اعتماداً على المجهود المبذول ـ. أما في ما يتعلق بنا، فإننا سنعتبر أنه ينبغي للأجزاء في الحجة **بالتقسيم**، أن تكون قابلةً للعد بطريقة كاملة، إلا أنه يمكن اختيارها كيفما أريد وبطريقة متنوعةٍ جداً شريطةَ إمكان استعادة مجموعٍ معطى بواسطة الجمع. يتعلق الأمر، في الحِجَاج **بالأنواع**، بتقسيمات نكون متفقين عليها، توجد بشكلٍ

(121) ARISTOTE, *Topiques,* liv. II, chap. 4, 111 a.

(122) Ibid., liv. II, chap.4, 111 b.

(123) CICERON, *Topiques,* §§ 28 à 30.

(124) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 63.

مسبقٍ على الحِجَاج، كما تبدو طبيعيةً، ولا يكون ضرورياً تعدادها بطريقة مستقصيةٍ لأجل التمكن من الحِجَاج. إن الحِجَاج بالأنواع، الذي يفترض اشتراكاً في الطبيعة بين الأجزاء والمجموع، يمكن ربطه بحجج التضمن التي سبق تحليلها في الفقرة السابقة. إلا أنه يتحول في الكثير إلى حجة بالتقسيم إذ إننا نواجه الأنواع بوصفها تؤلف بالجمع الجنسَ. لهذا السبب فنحن سنعالجها هنا بنفس صفة الحجة بالتقسيم.

ينبغي لأجل أن نستعمل بشكل فعالٍ الحجة بالتقسيم، أن يكون تعدادُ الأجزاء مستقصياً إذ كما يقول كِينتِيلِيَان:

«. . . فإذ كنا في النقط التي نعددها نحذف فرضية واحدةً فإن الصرح بأتمه سيتهاوى وسنبادر إلى الضحك»[125].

إن النصيحة بالحذر هنا تَلفِتُ انتباهنا إلى كون حجة التقسيم ليست صورية خالصة، إذ إنها تتطلب معرفةً بالعلاقات التي تقيمها الأجزاء بالفعل مع الكل، في الحالة الخاصة المطروحة. هذه التقنية في الحِجاج تفترض من الجهة الأخرى أن الأصناف المؤلَّفَة بالتقسيم الفرعي لمجموعٍ ما مجردة من الغموض: غير أن الحال لا تكون دائماً كذلك. فإذا كنا نبحثُ عن أسباب جريمةٍ ما، وأننا كنا نتساءل عما إذا كان القاتل قد تصرف مدفوعاً بالغيرة أو بالكراهية أو بالاشتهاء، فلا نكون واثقين من أننا قد استنفدنا كل أسباب الجريمة وحسب، ولكننا لا نكون واثقين من كوننا قادرين على جواب غير مبهمٍ على كلِّ واحدةٍ من الأسئلة الخاصة التي يثيرها هذا الحِجَاج. إن هذا الأخير يتطلب بنية أحاديةً، وإذا جاز القول، بنيةً ذات شكلٍ مكانيٍّ spacialisé، للواقع، حيث تستبعد التداخلات والتفاعلات والميوعة التي لا تكون أبداً غائبة عن الحجج التي نحللها في ما يلي في الفصل الخاص بالاستدلالات القائمة على بنية الواقع.

بماذا يمكن أن يفيدنا الحِجَاج بالتقسيم؟ من الناحية المبدئية يفيدنا بكل ما يستخلص بعمليات الزيادة والحذف والتأليف بينهما.

(125) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 67.

إن المجهود يمكنه أن ينزع بالأساس إلى البرهنة على وجود الجمع؛ إنها حالة في الاستقراء الأرسطي وفي سلسلة الحجج بتعداد الأجزاء. فلنلاحظ بهذا الصدد أن هذه الأشكال الحِجَاجية يمكنها أن تؤدي إلى إنتاج محسنات: لقد استشهدنا بمثالٍ للتفخيم بالإيغال par congérie المأخوذ عن فِيكُو، حيث يبعث تعداد الأجزاء زيادة الحضور[126]. يمكن لنفس القول أن يكون تبعاً للحالات حجةً بالتقسيم أو تفخيماً: إن البرهنة على أن مدينة قد دمِّرت بالكامل لشخص ينفي ذلك، يمكن اللجوء فيها إلى التعداد المستقصي للأحياء المصابة. إلا أن السامع إذا لم يكن ينكر الواقعة، أو أنه لا يعرف المدينة، فإن نفس التعداد سيصبح محسناً حِجَاجياً للحضور.

إن المجهود يسعى في الحجج بالتقسيم الأشد تمييزاً إلى البرهنة على وجود أو عدم وجود واحد من الأجزاء. إننا نحاجج بالإقصاء. في الآتي مثالٌ، مقتبس من بِيرغسُون، حيث يتساءل هذا الأخير، عن القوة التي يمكن أن يلعبها في أخلاق الاشتياق، الدور الذي تنجزه قوة المجموعة في الأخلاق الاجتماعية:

> «لا خيار لنا. خارج الغريزة والعادة، لا فعل مباشر على الإرادة غير فعل الحساسية»[127].

نفس الخطاطة يمكنها أن تتضمن استعمالَ قوائم الحضور والغياب، كما يطالب بها بَاكُون ومِيل، بل ينبغي بالأحرى ربطها بقوائم التنوعات المتصاحبة[128].

إن حجة التقسيم هي أساس المأزق، وهي شكلٌ من الحجة حيث ندرس فرضيتين لكي نستنتج، مهما كانت تلك التي نختارها، فإننا نؤول إلى رأيٍ أو سلوكٍ بنفس الأهمية وذلك لأحد الأسباب الآتية: إما أنهما تخلصان كل واحدة على حدة إلى نفس النتيجة، وإما أنهما تخلصان إلى نتيجتين بنفس القيمة (عموماً

(126) ينظر في ما يلي المبحث 42: «محسنات الاختيار والحضور والتشارك».

(127) BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 35.

(128) محسنات حجة السُّلَّم المزدوج مطبقة على ترابطات التعاقب والتواجد. ينظر في ما يلي المبحث 76.

هما حدثان رهيبان)، أو أنهما تؤديان، في كل حالةٍ، إلى تنافرٍ مع قاعدة تحظى بتعلُّقِنا.

إننا نقتبس من بَاسكَال مثالاً على النوع الأول:

«ماذا يمكن أن يفعله أعداؤه اليهود؟ فإذا هم استقبلوه فإنهم يثبتون بذلك أنه حقٌّ باستقباله، إذ إن المكلَّفين بانتظار المسيح يستقبلونه؛ وإذا تنكروا له فإنهم يسلمون بأنه حقٌّ بتنكرهم»(129).

لكي يخلص طرفا المأزق إلى نفس النتيجة، ينبغي التسليم بتساوي وسائل البرهان التي نعتمدها، لأنه في الحالة الأولى يستند إلى سلطة اليهود، وفي الحالة الثانية إلى سلطة الكتابات: ولكن إذا كانت السلطتان متساويتين، أفلا يكون مقبولاً الاستدلال المقلوب الذي يفعِّل النتيجتين ضد المسيح؟ لقد عالج القدماء مثل هذا التفنيد للمأزق تحت اسم **التحول**(130).

إن خلوص إمكانيتين متناقضتين إلى نفس النتيجة هو حسب ما يبدو وليدُ فكرة مسبقة لمصلحة هذه الأخيرة أكثر مما هي وليدة الحِجَاج كما نقدِّمه هنا. هذا هو السبب الذي جعل هذا الضرب من المأزق ينسبُ إلى الخصم للإشارة إلى سوء نيته. ففي الجدال الدائر بشأن وجود تِيَار دو سَايتَافَارنِيس صاح هِيرُون وهو المدافع عن تِيَار:

«حينما عثر فُورتوَانغلِر أو اعتقد أنه قد عثر في أثر قديم على واحدة من الصور أو رسوم تِيَار، صرَّح لهذا السبب أن تِيَار باطلة؛ وحينما لم يعثر على مثال لنفس الرسم أو لنفس الصورة. . .، يصرِّح أيضاً بأن تِيَار باطلة. إنه مقوم للنقاش عجيب للغاية»(131).

النوع الثاني من المأزق يميل إلى حصر إطار المناظرة في حلّين، وهما معاً

(129) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 521 (37), p. 979 (762 éd. Brunschvicg).

(130) CICERON, *De Iventione*, liv. I, § 83.

(131) VAYSON DE PRADENNES, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* p. 533.

مذمومان، إلا أن الاختيار بينهما يبدو لا مفرّ منه؛ إن بقية الحِجَاج يكمن في البرهان بأن الحل المقترح يشكل أهون ضررٍ:

«وأخيراً، أيها الأثِينِيُّون، هناك شيء لا ينبغي أن يخفى على أبصاركم: أنتم مختارون اليوم بين هذا وذاك، الهجوم على فِيلِيب في عقر داره، أو أن تكونوا عرضةً لهجومه في داركم. . .أما فيما يتعلق بالفرق بين خوض الحرب في داره وخوضها في دارنا، فأظن أن ذلك لا يحتاج إلى تفكير كثير»[132].

إننا نقع على مثال هزلي للنوع الثالث من المأزق في التأملات التي ينسبها ستِيرن إلى المستشارين القانونيّين في ستراَسبُورغ حول أنف أحد الأجانب:

«ففي حال كون هذا المأزق صحيحاً فقد اعتبروا هذا الأنف البشع غير جدير بقبول المجتمع؛ وفي حال كونه باطلاً فإنه سيكون خرقاً لا يغتفر لِحقوق المجتمع التي كان يسعى إلى خداعها بمظهرها الزائف.

إن الاعتراض الوحيد على هذا المأزق هو أنه إذا برهن على شيءٍ ما، فهو أن أنف الأجنبي لم يكن صحيحاً كما لم يكن مزوَّراً»[133].

ولأجل تحويل حالة ما إلى مأزق، ينبغي أن يكون الفرعان يقدَّمان باعتبارهما متنافرين، لأنهما يحيلان على حالة لا يتحكم فيها الزمن ولأنها بهذا تقصي إمكانية التغيير. هذا الوضع الساكن للمأزق يبرز جيداً في الأمثلة الآتية. الأول تنسِبُهُ **خطابة إلى إيرينيُوس** إلى مؤلفٍ غزيرٍ، هو حِجاج فتاةٍ كان أبوها يريد أن يفصلها عن زوجها، رغماً عنها.

«أنت تعاملني، ياأبي، بصرامةٍ لا أستحقها. وفي الواقع فإذا حكمت على كرِيسفُونت بأنه رجلٌ شرِّير، فلماذا أعطيته لي زوجاً؟ وإذا كان، على العكس من ذلك، خيراً فلماذا ترغمني كما ترغمه، على هجر مثل هذا الرجل؟»[134].

(132) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. I: *Première Olynthienne,* §§ 25, 27.

(133) L. STERNE, *Vie et opinion de Tristram Shandy,* p. 220.

(134) *Rhétorique à Herennius,* liv. II, § 38.

المأزق الآخر هو ذلك الذي يريد بواسطته دِيمُوستِين أن يعنِّف إِيسشِين:

«وبالنسبة إلي فإنني أسأل طواعيةً إيسشِين حينما جرت تلك الأحداث ولقد كانت الحاضرة مملوءةً بالتباهي والفرح والأمداح، هل شارك في الأضحيات وفي مسرات الأغلبية، أو قد لزم داره مغموماً ومنتحباً ومستفزاً بالسعادة العمومية. فإذا كان حاضراً وظاهراً وسط الآخرين، فكيف يكن يقوم بعملٍ فاضحٍ أو تجديفيٍّ، إذا كانت تلك الإجراءات قد أحضر لها هو نفسُه الآلهة كشهود على امتياز هذه الأعمال والآن يطلب منكم أنتم الذين أقسمتم بالآلهة، بأن تصوتوا بأنها لم تكن ممتازة، أنتم الذين أقسمتم بالآلهة؟ وإذا لم يكن حاضراً، أفلا يستحق ألف مرة الموت، لأنه كان يعاني من رؤية ما يبعث فرح الآخرين؟»[135].

إن اختزال المقام في خطاطةٍ شبه منطقية تقصي في نفس الآن الملامح الدقيقة وتأثير الوسط، يسمح بمحاصرة الخصم في بديل المأزق، الذي لن يتمكن من الخروج منه إلا بإحداث تغييرٍ أو تدقيق، ينبغي في كل حال أن يبررها.

بما أن الحجة بالتقسيم تفترض أن مجموع الأجزاء تعيد تشكيل الكل، وأن المقامات المحللة تستهلك مجال الممكن، حينما تكون الأجزاء أو الإمكانات تنحصر في اثنتين، فإن الحجة تقدم باعتبارها تطبيقاً للثالث المرفوع. يستعمل هذا الشكل من التقسيم حينما تُختَزلُ، في مناظرة ما، الحلول إلى اثنين: الحل الذي يراه الخصم والحل الذي يراه المدافع. وبعد الحط المضحك من دعوى الخصم ـ التي تختلق أحياناً بكل قطعها الضرورية لأجل دعم القضية ـ فإن الطرف الآخر يستفيد من الدعوى التي يقترح باعتبارها الوحيدة الممكنة. هناك تقنية مختلفة بعض الشيء وهي تكمن في عرض دعوى باعتبارها حاملة للإجابة عن المشكلة، حينما تُسقطُ بالكامل في حيز غير المحدَّدِ كل باقي الدَّعاوَى. إن الدعوى التي نستعرض هي وحدها التي تتمتع بالحضور. وأحياناً، فبعد عرض دعوى الخصم، يتم التوجه إلى السامعين، وسؤالهم عما إذا كانوا يتوفرون على حلٍّ أفضل لتقديمه. هذه الدعوة التي تُدعَى من زاوية كلاسيكية حجة ad ignoratiam [ذريعة

(135) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. IV *:Sur la couronne,* § 217.

الجهل] تكتسب قوتها بالأساس من الاستعجال، لأنها تقصي التأجيل لأجل التأمل؛ إن المناظرة تجمع بين الدعوى المقدمة والتي يحتمل أنها تعارضها **على الفور**. ولهذا فإن هذه الحجة بسبب قبولها الاستعمال، تؤطِّرُ المتحاورِين في إطارٍ محصورٍ يذكّرُ بإطار المأزق.

إن الحجج بالتقسيم تراعي بطبيعة الحال كل العلاقات، بين الأجزاء، التي تجعلها في كليتها قادرةً على إعادة بناء المجموع. هذه العلاقات قد تكمن في بنية الواقع (مثال ذلك: العلاقة التي توجد بين مختلف أحياء المدينة)؛ ويمكن أيضاً أن تكون من طبيعة منطقية خاصةً. إن النفي يلعب في هذا الصدد دوراً أساسياً: إنه هو الذي يبدو أنه يُؤمِن بكونِ التقسيم مستقصياً [مستوفياً]. هذا ما يحدث في هذه الحجة ابتكارية («Kunstgriff») التي يعرضها شُوبِنهَاور في العبارات التالية:

> «من الضروري لأجل إرغام الخصم على قبول قضيةٍ ما أن نضيف القضية النقيضة ونترك الخصم يختار؛ إننا سنصوغ النقيضة بطريقة غاية في الابتسار، حتى لا تكون مفارقة، لأجل أن يقبل المحاور قضيتنا، تلك التي تبدو في علاقتها بالأخرى أرجح. مثال ذلك، فلأجل أن نؤكد أنه ينبغي فعل كل ما يأمر به الأب، نسأله: «هل ينبغي أو لا ينبغي طاعة الوالدين في كل شيءٍ»»[136].

إن الدعوى المقترحة ككاشف متكونة من نفي الأخرى ـ أو على الأقل كنفيٍ لبعض عناصرها. إن الأداة ظاهرةٌ. ولكن فلنلاحظ أن بَاسكَال لا يتردد في أن يطالب بالحِجَاج بالتقسيم بين الامكانيتين، اللتين تكوِّنان قضيةً ونقيضها:

> «... ففي كل مرةٍ تكون فيها قضيةٌ ما غيرَ قابلةٍ للتصور، من الضروري أن نترك الحكم عليها معلقاً وعدم رفضها بهذه الإشارة، وإنما نحلل نقيضتها، وإذا كنا نراها ظاهرة الزيف، يمكن أن نؤكد بدون شكٍّ الأولى ولو أنها كانت تبدو غير قابلة للفهم»[137].

(136) SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialektik,* p. 414.

(137) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *De l'esprit géométrique,* p. 369.

هذا الحِجَاج شبهُ المنطقي حينما يستعمل كما يفعل بَاسكال، لأجل إثبات لانهائية التقسيمية للمكان، يكون قائماً على تقسيمٍ مستقصٍ لمجموع معطى.

مثل هذا الحِجَاج يعتبر عادةً بديهياً. فهذا لَابروِيير يكتب بهذا الصدد:

«إن الاستحالة التي أوجد فيها للبرهنة على عدم وجود الرب تكشف لي عن وجوده»[138].

على هذا النمط من الاستدلال قام على وجه العموم، كما بين ذلك إ. دُوبرِيئِيل، مفهوم الضرورة في الفلسفة[139].

إن الفصل المؤكَّد بين طرفين ليسا متناقضين من الناحية الصورية، يدل في الغالب على أن الخطيب يتبنى مطابقة أحد فروع البديل مع نفي الآخر. حينما ىقول جِيد، في المثال السابق[140]، عن **البِيبليَا** وعن **ألف ليلةٍ وليلةٍ**: «بالإمكان أن نحبَّ أو لا نفهمها تماماً» فإنه يطابق «ألا نفهم» مع «ألا نحبَّ» وهو يُزرِي من جهة أخرى بهذا الفرع المنفي من البديل.

وحينما يقول هُنرِي لُوفِيبر:

«الفكر المنطقي والعلمي **موضوعي**... أو إنه لا شيء. وكذلك فهو **كوني**... أو إنه لا شيء»[141].

يبدو أنه يعطي، من خلال المطابقة بين «لا شيء» و«غير موضوعي»، و«غير كوني»، قيمةً مطلقةً للتحديد المقترح.

هذه المطابقة للفرع المنفي مع شيء وضيع يمكن هي نفسها أن تتحقق بواسطة مأزق. إن لُوك الذي كان يعارض الحروب الدينية وعدم تسامح الرهبان المسيحيِّين، كتب:

---

(138) LA BRUYERE, Bibl. de la Pléiade, *Caractères, Des esprits forts,* 13, p. 472.

(139) E. DUPREEL, *Essais pluralistes (De la nécessité),* p. 77.

(140) ينظر في ما يلي المبحث 32: «اختيار الصفات».

(141) H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique,* I, p. 43.

«إذا كان شخصٌ ما يصرِّح بأنه هو وزير كلمة الرّبِّ، فإن داعية إنجيل السلام يعلِّم عكس ذلك، فهو إما أنه لا يفهم وإما أنه يهمل واجبات اختصاصه، وينبغي له في يومٍ من الأيام تصفية حسابه مع أمير السلام»[142].

مثل هذا المأزق يمكن أن يستعمل كمحسِّنٍ. إن **خطابة إلى إيرينيُوس** يقدم المثال الآتي للتردد (dubitatio):

«في هذا العصر تحملت الجمهورية ذُلًّا كبيراً بسبب المستشارين، فهل يمكن أن نقول بسبب غبائهم، أم بسبب فسادهم، أم بهما معاً؟»[143].

لا يتعلق الأمر بمجرد تردد في موضوع التخصيص؛ إنه محسن حضور أكثر منه محسن اختيار. إننا نعرف أن التفخيم يدرك كمحسن حينما يستعمل الخطاطاتِ الحِجَاجيةَ المخصوصة[144]. هنا نجد المأزق ينحلُّ في فصل غير إقصائيٍّ.

إن العلاقة بين الطرفين المكونين لكلٍّ يمكن أيضاً أن يكون علاقة تكميل.

سيكون تكميلياً لمفهوم ما هو ضروريٌّ للتفسير أو التبرير والسماح باستعمال مفهوم ما: إنه ما يسميه إ. دُوبرِيئِيل المفهوم ـ العكاز[145]. ولكنه سيكون تكميلياً أيضاً ذلك الذي يُعيدُ، حالَ إضافته إلى المفهوم، تشكيل كليةٍ ما، ومهما كانت الاختلالات في تطبيق هذا المفهوم. هذان المظهران للتكميلية هما من جهةٍ أخرى مترابطان.

يبين قسِّيس بلُوغرَام أن الإيمان وعدم الإيمان متكاملان:

«كل ما ربحناه بعدم إيماننا

(142) J. LOCKE, *The second treatise of civil government and a Letter concerning toleration,* p. 136.

(143) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 40.

(144) ينظر في ما يلي المبحث 42: «محسنات الاختيار والحضور والتشارك».

(145) E. DUPREEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs,* pp. 68-69.

هو حياةٌ شك منوّعةٌ بالإيمان
لحياةِ إيمانٍ منوعةٍ بالشكِّ:
كُنا نسميّ رقعة الشطرنج بيضاء، - نسميها سوداء»(146).

إن إثباتاً ما ونفيَه هما بمعنى ما متكاملان دائماً. إلا أنه بوضع التشديد على التكاملية، يلغي فكرة التعارض والاختيار الإجباري، لأجل الخلوص عكس ذلك إلى فكرة أن الاختيار هو محايدٌ.

النفيِيَّات المستعملة في المآزق يمكن بهذه الطريقة ربطها بالتكميلية.

إن الأهمية التي تختص بها الطريقة التي تدرك بها العلاقة بين أجزاءِ كلٍّ ما، قد تم تسليط الضوء عليها في حجج a pari [بالقياس أو التطابق] و a contrario [بالعكس]، المعروفة في التقاليد القانونية. إنها تتعلق بتطبيق أو عدم تطبيق، على نوع آخر من نفس الجنس، لما سبق إقراره بالنسبة لنوعٍ خاصٍّ. فلنتناول مثالاً. إن قانوناً يسنُّ بعض الشروط المتعلقة بالأبناء الوارثين؛ فبفضل حجة a pari نلتمس تمديد هذه الشروط لتشمل الفتيات؛ في حين أن حجة a contrario فهي على العكس تسمح بادعاء أنها لا تنطبق على الأشخاص من الجنس المؤنث. ففي الحالة الأولى، يعتبر القانون مثالاً لقاعدة تتعلق بالجنس بأكمله؛ وفي الحالة الثانية، يُتصَوَّر أنه استثناءٌ لقاعدةٍ ضمنيةٍ تتعلق بالجنس.

إن الحجة a pari تدرك على أساس أنها تطابقٌ؛ والحجة a contrario تدرك على أساس أنها تقسيم. ينبغي مع ذلك أن نلاحظ أنه في حدود ما يكون التطابق a pari يُثبَتُ باعتباره انصهاراً لنوعين لنفس الجنس، فإنه يحفزُ الحجة a contrario: إن الحجة شبه المنطقية تبعث الحجة شبه المنطقية للخصم؛ وفي

(146) R. BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology,* p. 140.
All we have gainedthen by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith
For one of faith diversified by doubt:
We called the chess-board white, - we call it black.

ينظر المبحث 43: «وضع عناصر الحجاج وتقديمها».

حدود ما يكون التطابق يصنع بوسائل أخرى، فإن مخاطرته لأن يبعث حجة a contrario تكون أضعف.

كيف يمكن أن نؤول النصوص القانونية وقرارات اجتهادات القضاء؟ لا يمكن أن نعرف ذلك بشكلٍ مسبقٍ. إن النص وحده، واعتبار المقام، وتحديد الهدف المطلوب من الشروط القانونية أو قرارات اجتهادات القضاء، ستسمح في كل حالةٍ بتغليب هذه أو تلك من التقنيات الحِجَاجية، وتفضيل مطابقة نوعين ومعارضيهما، أو العكس. هذا الاستنتاج يوضِّح الفرق بين الحِجاج شبه المنطقي والبرهنة الصورية.

57. حجج المقارنة

لا يمكن للحِجَاج أن يتقدم بعيداً دون اللجوء إلى المقارنة، حيث نواجه أشياء عديدة لتقويم أحدها في علاقته بآخر. وبهذا المعنى ينبغي لحجج المقارنة أن تتميز عن حجج المطابقة وعن استدلال التناسب.

حينما نؤكد «إن خديها أحمران مثل تفاحتين»، وكذلك حينما نؤكد «إن سكان باريس ثلاثة أضعاف سكان برُوكسِيل»، و«هو أجمل من أدُونِيس»، فإننا نقارن وقائع في ما بينها، وهذا بطريقةٍ تبدو قابلة لكي تكون حجَّةً أكثر من مجرد إقرارٍ للمشابهةِ. هذا الانطباع يصح لأن فكرة الوزن متضمنة في هذه الأقوال، حتى إن انعدم أي معيارٍ لإنجاز هذا الوزن؛ من هنا فإن حجج المقارنة هي شبه منطقية. إنها تقدّمُ في الغالب باعتبارها إثباتات واقع، في حين أن علاقة التساوي وعدم التساوي المثبتة لا تشكل في الغالب إلا إدعاءً من قبل الخطيب. وبهذا فإن:

> «الجريمة هي نفسها سواء في حال سرقة الدولة، أم في حالة التبذير المناقض للمصلحة العامّة»[147].

هو تأكيد يقرِّبُ مما هو جريمة ثابتة، فعلاً غير موصوفٍ قانونياً، والذي تعتبر تسويته بالفعل السابق غير مهيَّأة للحِجَاج.

---

(147) CICERON, *De oratore*, liv. II, § 172.

إن فكرة القياس الضمنية في حجج المقارنة، تُترجَمُ مع ذلك في الكثير بالتصريح ببعض المعايِير.

إن المقارنات يمكن أن تقوم بالتعارض (الثقيل والخفيف)، وبالترتيب (ما هو أثقل من)، وبالترتيب الكمِّيِّ (في هذه الحالة الوزن بواسطة وحدات الوزن)[148]. حينما يتعلق الأمر بمفاهيم مقترضة من الاستعمال العام، فإن المعايِير هي على وجه العموم معقدةٌ: إن تفكيك مفهوم، كما يفعل ذلك الإحصائيُّون (مثال ذلك قياس درجة التكوين بالاعتماد علَى عدد الأشخاص العارفين للكتابة، وعدد المكتبات، والمنشورات، الخ) يشكل جهداً لأجل تحليل العناصر القابلة للقياس. إن تأليف المعايِير متحققةٌ بطرقٍ متباينةٍ. وهكذا فإننا نجد عند سَان تُومَاس التأليف الآتي:

«إن الكائنات الدنيا، في الواقع، هي بطبيعتها غير قادرةٍ على إدراك الكمال التامِّ، إلا أنها تدرك درجةً ضعيفةً من الامتياز بواسطة بعض الحركات. ومن هي أعلى منها يمكنها أن تدرك الكمال التَّامَّ بواسطة عددٍ كبيرٍ من الحركات. ومن هي أعلى أكثر من السالفين هي الكائنات التي تدرك كمالها التام بفضل عدد قليل من الحركات، من بينها فإن الدرجة الأعلى تنتمي إلى تلك التي تمتلكه بدون القيام بأية حركة لأجل امتلاكه»[149].

هذا التدرج الذي يؤلف بين درجات الكمال والوسائل المستعملة لامتلاكه يسمح لسَان تُومَاس بالوضع في القمة الرّبَّ، ثم الملائكة، ثم الناس، ثم الحيوانات. هذا البناء الميتافيزيقي يعتمد على تناسبٍ حيث يشتغل هذا المعيار المزدوج: يتعلق الأمر بدرجات الصحةِ مقارنةً بالنتيجة الحاصلة والخطوات الضرورية لإدراكه.

إن المعايِير كثيراً ما دخلت في نزاعٍ: إن إجراء سَان تُومَاس يقيم، بالنسبة لكلِّ درجةِ أحد المعايِيرِ، هرميَّةً قائمةً على المعيار الثاني[150]، الشيء الذي

(148) Hempel et Oppenheim, *Der Typusbegriff im lichte der neven logik.*

(149) E. GILSON, *Le thomisme,* p. 281 (cf. Sum,theo., I, 77, 2, ad Resp

(150) ينظر المبحث 20: «المراتب».

يتضمن بطبيعة الحال هيمنة الأول على الثاني. ومع ذلك، فإن ضرورة اللجوء إلى هذا الأخير تبيِّن أن الأول قد اعتبر غيرَ كافٍ.

إن التأليفات الأشد تنوعاً تمكن مواجهتها؛ إذ لا تعكس أبداً تعقيد المفاهيم غير المصَورَنة. أكثر من هذا، ففي كثيرٍ من الحالات هناك تناسبية منقلبة بين المعايير المطلوبة للدخول في الاعتبار: إن الجدارة هي، بحسب الحكم العام، استعدادٌ فطريٌّ لفعل الخير والتضحية، وإن وضع درجات هذه الجدارات يتطلب تحليل هذين العاملين المتنافرين.

منذ اللحظة التي نكون فيها بصدد المقارنة بين عناصر غير مندرجة في نسقٍ، فإن أطراف المقارنة ومهما كانت، تدخل في تفاعل أحدها مع الآخر، وذلك بطريقتين.

فمن جهةٍ يمكن للمستوى المطلق للطرف النموذج أن يؤثِّرَ في قيمةِ الأطراف المنتسبة إلى نفس السلسلة والتي تقارن به. هذا التأثير يلاحظ في الإدراك؛ ينبغي أن نسجل أن تكرارات الأطراف المتقابلة تساهم كلها، حسب ما يبدو، في تأطير مستوى محايد للتلاؤم adaptation(151). لا شك أن الأمر هو كذلك في الحِجَاج حيث الأطراف التي سبق تسليط الضوء عليها تشكِّلُ خلفيةً تؤثِّرُ في التقوِيمات الجديدة.

ومن جهة أخرى، فإن المقابلة يمكن أن تقرب بين طرفين كنا نسلِّمُ بأنهما غير قابلين للقياس. إن المقارنة بين الرّبِّ والإنسان تحصل لصالح الطرف الأدنى وعلى حساب الطرف الأسمى. إن مناصري الحب الإلهي، لا يمكنهم، وهم يَزدَرون الحب الدنيوي، إلا أن يثمنوا هذا بالمقارنة التي يعقدونها بينهما. يقول أفلُوطِين:

«[إن النفس] المطهَّرة من أنجاس هذا العالم والمهيأة للعودة نحو أبيها، هي في فرحةٍ. وبالنسبة إلى أولئك الذين يجهلون هذه الحالة، فليتخَيَّلُوا استناداً إلى الحب الدنيوي ما ينبغي أن يكون عليه لقاء الكائن الأكثر حباً، إن الأشياء

(151) Cf. H. HELSON, *Adaptation level in a basis for a quantitative theory of frames of reference, The Psychol. Review,* nov. 1948

التي نحب هنا فانيةٌ وزائلةٌ؛ إننا لا نحب إلا الأشباح غير الثابتة؛ ونحن لا نحبها في الحقيقة؛ إنها ليست الخير الذي نطلبه»[152].

هذا التثمين للواطئ يمكن أن يدرك آثاراً حجَاجيةً. وهذا أمر يؤكد أيضاً خطباء أمثال بُوسوِيه:

«. . . إن الملوك الورعين، يرغبون في أن يمَّحِي كل مجدهم في حضرة مجد الرّب؛ وبعيداً عن أن يتأذوا لأنهم يبخِّسون سلطانهم بهذه الفكرة، هم على علم بأنهم لا يتمجَّدُون أكثر من هذا حينما يسفُّلُون بمقارنتهم بالرَّب»[153].

كذلك فإنه لمن المشرِّفِ لشاعرٍ ضعيفٍ أن يصرَّحَ بأنه أقل بكثيرٍ من نابغةٍ ذائعٍ: من هنا فإنه يدخل، حتى إن لم يكن ذلك لأجل أن يحتلَّ مكانة في الصدارة، إلى رحاب الشعراء الذائعين.

وعلى العكس من ذلك، فإن كل ما يقابَلُ بأشياء منحطة جداً لا يمكن إلا أن يتأذّى بهذا التقريب؛ لهذا كان أفلوطِين، بعد أن لاحظ سموَّ الواحد على أية واقعةٍ أخرى، إلا أنه وقد تخوف من الحطِّ من قيمته التي يجنيها، أضاف:

«ومع ذلك فلنبعد عنه كل شيءٍ؛ بل لا نقل عنه إن الأشياء تابعة له وإنه حرٌّ؛ . . . إنّه لا شيء بالإطلاق يربطه بشيءٍ؛ . . .»[154].

هناك، لأجل أن نزدريَ شخصاً، مقوِّمٌ فعال وهو أن نقابله بما يحتقر، حتى حينما نُقدِم على ذلك لأجل تأكيد أنه أسمى. ينبغي تأكيد أن الكائنات المقارنة تصبح جزءاً من نفس المجموعة.

إن التفاعلات بين أطراف مقارنةٍ يمكن أن تكون راجعةً إلى مُلاحظة ترابطات واقعية بين ما نشاهده. إلا أن الأصل هنا قليل الأهمية. إن للتفاعلات

---

(152) PLOTIN, t. VI, 2, *Ennéade VI,* 9, § 9, p. 185.

(153) BOSSUET, *sermons,* t. II: *Sur l'ambition,* p. 395.

(154) PLOTIN. T. VI, 2, *Ennéade VI,* 8, § 8, p. 143.

نتائج وهي أنه في المقارنات، حينما يكون توضيح المسافة هو المقصود، تكون هناك حاجةٌ إلى جهدٍ ثابتٍ لاستعادة هذه. إن أعراف الوزن الدقيقة يمكنها أن تؤمن ثبات العلاقات المذكورة.

إن حجج المقارنة لا تهمل دراسة هذه العلاقات باعتبارها ثابتةً وباعتبارها منقولةً. هنا مثالٌ هزلي. كانت فتاة حسناء وعجوزٌ متجهمة تنتظران الحافلة. امتنعت الثانية، وهي مغتاظةٌ، أن تتناول منها سيجارةً:

«التدخين في الشارع؟ قد أفضِّل بدل ذلك معانقة أول وافدٍ.
ـ أنا أيضاً، ولكن في انتظار ذلك يمكن أن نحرق لفافة»[155].

إن الهزل يتولد عن أن نفس السلّم التفضيلي مؤطَّرٌ في منطقة أخرى من سلم القيم.

إن اختيار أطراف المقارنة المطوَّعةِ للمستمعِين يمكن أن يكون عنصراً أساسياً في فعالية الحجة، حتى حينما يتعلق الأمر بمقارنةٍ عدديةٍ قابلة للضبط: هناك امتيازٌ، في بعض الحالات، لوصف بلدٍ بأنه أكبر من فرنسا بتسع مراتٍ أفضل من وصفه بأن مساحته تعادل نصف مساحة البرَازِيل.

إن خاصيات الطرف المرجعي هي التي تفوت مظهرها الخاصَّ لسلسلة من الحجج.

هناك شكلٌ نمطيٌّ من المقارنة وهو المتمثل في التذرع بالخسارة غير المتحمَّلة، لتقدير امتيازات حل مختارٍ. لقد أجاب بِيت أولئك الذين سألوه عما ربحه من الحرب، بقوله: كل ما كنا سنخسره بدونها[156]. إن الطرف المرجعيَّ افتراضيٌّ إلا أنه بفضل الدور تعزى له أهمية واقعية، رغم أنها غير قابلة للتمديد ومع ذلك فكثيراً ما يكون ضرورياً تقويم هذا الطرف المرجعي، وذلك سيكون مقدَّماً بطريقة مفيدة لاستنتاجات الحِجَاج. إن نفس بِيت ينتقد خصومه الذين، عوض أن يحسبوا أضرار الحرب، يصفون بطريقةٍ حماسيةٍ الرفاهية التي قضت

(155) D'après le journal *Le soir,* du 20-6-1950.

(156) W. PITT, *Orations on The french war,* p. 123 (9 déc. 1795).

عليها، والذين كانوا يبدون في مرحلته يخصُّونها إلا بالقليل من التقدير[157]. وبصفةٍ عامةٍ فإن لوحات العصر الذهبي، الماضي أو المستقبلي، والفردوس المفقود أو الموعود، وسواءٌ أتعلق الأمر بالأزمان الجيدة القديمة أم بالسعادة التي توجد في مكان آخر، تُستعمَل لتبخيس العصر والبلد الذي نعيش فيه. وعلى العكس من ذلك، فإن الوصف الحماسيَّ للوضع الحالي سيستخدم لإبعاد كل مجهود لتحسينه، بل ولتغييرهِ؛ إن الزيادة النسبية للسعادة ستكون دنيا، وخسارة السعادة كبيرة. كل إقناعٍ بواسطة التهديد سيكون إذن أشد إقناعاً بقدر ما يثمَّنُ الحال الذي يُستمتَعُ به.

إن حجة المقارنة يمكنها أن تتحقق أيضاً باستعمال صيغة المبالغة. إن هذه عبَّرُ عنها إما باعتبار شيءٍ ما أسمى من كل كائنات سلسلةٍ ما، وإما باعتباره لا يقبل المقارنة، ومن هنا فهو وحيد في جنسه. لا ننسَ أن هذا التخصيص الأخير يتطلب محاولةً أوليةً للمقارنة نعترف باستحالتها. بهذا فإن الأحادية يمكنها أن تترتب هي نفسها عن المبالغة، كما هي عند لَايبنيتز، أحادية الحقائق الطارئة قائمةٌ على مبدإ الأفضل. هذه التقنية تسمح بِتَفرِيدِ الكائنات بتخصيصها بواسطة المبالغة، وهي المقوِّمُ الذي لم يتردد جيرُودُو في الإكثار من استعماله[158].

ومن جهةٍ أخرى فإن الأحكام التي تتوسَّل بالمبالغة هي من جهة مظهرها شبه المنطقي، أشد إثارة، من الأحكام الأكثر اعتدالاً. إنها تهمل في الكثير أن تبين أن المقارنة تتعلق بشيءٍ ذي قيمةٍ: تشهد على هذا وفرة المبالغات في الكتابات الإشهارية. إن الطابع الحاسم يعفي أيضاً بسهولة من البرهان. إن الاتهام بارتكاب «أشنع فِعل» سيكون بحاجة أقل للدعم بالحجج من القول «فعل الشر». هذه التراتبية يمكن التعبير عنها خارج الصيغة المقارنة، بمجرد استعمال مفاهيم «كريه» و«معجز». لقد لاحظ لَابروِيير المظهر الحاسم لهذه الألفاظ[159].

إن صيغة المبالغة يمكنها أيضاً التعبير عنها بواسطة بعض مقومات التفخيم، من قبيل ما يزودنا به كينتِيلِيَان:

---

(157) Ibid., p. 133 (10 Mai 1796).

(158) Cf. Y. GANDON, *Le démon du style,* p. 140.

(159) LA BRUYERE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères, de la société et de la conversation,* 19, p. 176.

«إنها أمك من ضربتَ. ماذا يمكن أن أقول فوق هذا؟ إنها أمك من ضربتَ»[160].

حينما لا يكون هناك شيءٌ مضاف، قادر على زيادة خطورة انحرافٍ ما، ولا إبراز أهمية فعلٍ ما، لا تعود هناك ضرورةٌ لمقارنته بأي شيءٍ آخر للتعرف على تفوقه.

أحياناً يأتي تأثير المبالغة مدعوماً بقيدٍ خاصٍّ. إن ذلك يبعث الانطباع بأنه قد تم اللجوء حقاً إلى مقارنةٍ فعليةٍ؛ إن المبالغة لا ينبغي اعتبارها مجرد وسيلة للتعبير، ومحسن أسلوبٍ. لقد صرح فِيرجيل بصدد لاوسُو:

«أجمل الجميع، باستثناء جسد تُورنُو لَاورِنتَان»[161].

إن المبالغة هنا لا تتطابق مع الوحيد؛ وعلى العكس من ذلك فإن انطباع الأحادية ناشئٌ حينما لا نجد، لكي نتكلم عن كائنٍ ما، إلا ذاته كطرفٍ للمقارنة؛ إننا نبني إذا صحَّ القول، صنفاً على حدة، غير قابلٍ للمقارنةِ. هذا ما يكشف عنه لَابروِيير

«إن ف... رسَّامٌ، س... موسيقي، ومؤلف بِيرَام هو شاعرٌ؛ إلا أن مِينيَار هو مِينيَار، ولُولِي هو لُولِي، وكُورنِيي هو كُورنِيي»[162].

إن كل مقارنةٍ، ونحن نرى ذلك بواسطة هذا المثال، ومن هذا المنظار، مُزرِيَّةٌ، لأنها تزدري هذه الأحادية التي تخص الأشياء غير القابلة للمقارنة. اعتبار المرء وطنه وعائلته، وطناً وعائلةً، فإن في ذلك تجريدهما من جزءٍ من صيتهما؛ من هنا الطابع التَّجدِيفِي للعقلانية التي تمتنع عن اعتبار القيم الملموسة في أحاديتها. إن هذا هو العلة التي بسببها يكون أي حبٍّ، وفي حدود ما يكون نتيجة مقارنةٍ مؤديةٍ إلى اختيار أفضل شيءٍ يمكن أن يشمله، سيكون مشبوهاً وقليل

(160) QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. IV, § 7.

(161) QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. IV, § 6 (Enéide, chant VII, 649-650).

(162) LA BRUYERE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères, Du mérite personnel,* 24, p. 118.

الحظ من التقدير. هناك إحساساتٌ تقصي أي اختيارٍ، ومهما بدا هذا مجاملاً.

إن فكرة الاختيار نفسها، اختيار الجيد، يقتضي دائماً المقارنة. ومع ذلك فإن العبارات المتعلقة بالاختيار تبين بجلاءٍ هذا التأرجح بين مجال المقَارَنِي والمطلق. «لقد قمنا باختيار جيد» تعني في الغالب الرضا وإرادة عدم المقارنة. إن فكرة أن شيئاً ما جيد، خاصةً إذا كان هذا الشيء موجوداً، وأنه يجسِّد الهمود يعبَّرُ عنه طواعيةً بفكرة أنه الأفضل، وأنه كان يتعذر وجود أفضل منه، إنه مبالغة. إن تبريراً ضمنياً قد يكون هو أن الموضوع يبدو قابلاً بدعم كثيرٍ من المقارنات. نستطيع أن نقرب من هذه الإقرارات المتعلقة بالاختيار الجيد كثيراً من الإقرارات المنصبة على الكم (مثال ذلك حجم الرواج المالي الذي حققه هذا الإشهار). إننا نذكر أن هذه الكمية أعلى من تلك التي يمكن أن تقارن بها. وعلى العكس من ذلك، فإذا كان حدثٌ ما يفوز بعناوين في الصحف، نستطيع أن نبخِّس أهميتها بتأكيد أنه في كلِّ يَومٍ هناك حدث معروضٌ في الواجهة: إن القيمة المطلقة تختزل إلى قيمة مقارنية.

هذه التأويلات تبدو أنها تجتاز زمنين، من القيمة المطلقة إلى القيمة المقارنية، أو بالعكس. ومع ذلك فإن هذا هو ثمرة تحليلٍ. وعلى العكس من ذلك هناك حِجَاجات في زمنين تنجز هذا الانتقال في صورةٍ صريحةٍ. إن بلُوغرَام يستند إلى أن الوسيلة ينبغي أن تكون هي الأفضل ما أمكن، حينما نختار غايةً ما[163]. إلا أن هذه المقارنة القائمة على مستوى الوسائل تؤثِّر في مجموع المقام: إنها تقوِّمُ في الحالة المعروضة الدين الأشد فعاليةً للتأثير في العالم، والغاية المختارة، أي التأثير في العالم. إننا نجد هذه التفاعلات بمناسبة دراسة الحجج القائمة على بنيات الواقع.

تسعى كل هذه التحليلات إلى تعيين كم هي مختلفةٌ حجج المقارنة عن المقابلة بين القيم القابلة حقاً للوزن، والتي تكون مكانتها في سلسلة أو في نسقٍ قد ثبِّتَت مرة وإلى الأبد؛ ومع ذلك فإن اقترابها من البنيات الرياضية هي التي توفِّرُ جزءاً كبيراً من قوتها الإقناعية.

(163) R. BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology,* p. 141.

58. الحِجاج بالتضحية

إن إحدى حجج المقارنة الأكثر استعمالاً هي التي تعتمد على التضحية التي يتأهب المرء لتحمُّلِهَا لأجل إدراك نتيجةٍ ما.

إن هذا الحِجَاج هو أساس كل نسق للتواصل، سواءٌ أتعلق الأمر بالمقايضة أو بالبيع أم باستئجار الخدمات ـ على الرغم من أنه ليس هو وحده الحاضر في علاقات البائع والمشتري. إلا أنه ليس مقصوراً على المجال الاقتصادي. إن مُتسَلِّقَ الجبال الذي يتساءل عما إذا كان مستعداً لبذل الجهد الضروري لأجل ارتقاء جبلٍ يلجأ إلى نفس الصورة من التقويم.

ففي أي تقدير، يتمُّ تحديد أحدهما بالآخر. لهذا كان سارتر محقاً في القول بأننا لا نستطيع أبداً معرفة ما إذا كان العالَم، بالعوائق التي يبديها لنا، يخبرنا عن نفسه أو عنا. إننا نحن الذين نثبتُ بشكلٍ حرٍّ حدود مجهوداتنا[164]. إلا أننا لأجل أن نتمكن من استحضار هذا المجهود، من الضروري أن يكون هذا الذي يمكن أن يكون موضوعاً للوصف، أو معروفاً، بطريقة تبدو، مؤقتاً على الأقل، كافياً. من الضروري التحلي، في هذا الصدد بالحذر من بعض الأوهام. وبهذا فإن تمييز كلاج بين الملَكاتِ الكمية التي قد تكون قابلة للقياس بمقارنة أشخاص مختلفين، والدوافع التي قد تقاس هي نفسها، إحداها بالأخرى، عند نفس الفرد [165]، هو تمييز قد يكون غنياً، لا ينبغي أن يُنسِيَنَا بأن هذا التقويم المتبادل ليس مستعملاً إلا شريطة معرفة ما إذا كان حافزٌ معطى، في شخصٍ بعينه، هو معروفٌ بشدة عادية، أو بتملكه أي تقوِيمٍ آخر.

في الحِجَاج بالتضحية ينبغي لهذه أن تزِن القيمة المنسوبة لهذا الداعي للتضحية الذي بسببه تُقبَل التضحية. إنها الحجة التي يتوسَّلُ بها كَالفَان لضمان الأهمية التي يعزوها البرُوتِيستَانتِيُّون إلى الدين، خلافاً للكاثُولِيكِيِّين في ذلك.

«بما أنهم يسخرون من عدم يقينية تلك، [أي العقيدة البروتستانتية] إذا كان

(164) J-P. SARTRE, *L'être et le néant,* p. 569.

(165) L. KLAGES, *Notions fondamentales de caractérologie, dans le diagnostic du caractère,* p. 16.

ينبغي لهم أن يختِموا عقيدتهم بدمائهم وبثمن حياتهم، قد نتمكن من إدراك حجم تقديرهم لها. إن إيماننا مختلف عن ذلك تماماً، فهو لا يخشى لا رعب الموت، ولا حساب الرَّبِّ»[166].

يتعلق الأمر هنا بالحجة المعروفة جداً، الموجهة ضد الكاثوليك، القائمة على وجود كهنة الاعتراف [أو المعذَّبين لأجل الدين غير الشهداء]؛ وغياب التضحية يستعمل لقياس الأهمية الضعيفة المخوَّلة لشيءٍ يُدَّعى تقديسه.

فإذا كان التقدير، في حجة التضحية، هو فعل الفرد الذي يقبل التضحية، فإن دلالة هذه الأخيرة تخضع، في عين الآخرين، لتقدير ذلك الذي يقوم بالتقدير. حينما يكتب بَاسكَال:

«أنا لا أصدِّقُ إلا القصص التي ينساق شهودها إلى الذبح»[167].

ينبغي لهؤلاء الشهود الذين يُتَّخذُون نقطةً مرجعيةً، أن يكونوا متمتعين بصيت معين. فبقدر ما يكون هذا عظيماً، تكون الحجة مؤثرةً. تلاحظ بُولِين ذلك جيداً، حينما تقول:

«لقد ترك لي زوجي وهو يموت أنواره؛
إن دمه الذي غطاني به في التوِّ الجلادون
فتح عينيَّ، وقد انتهى من فتحهما»[168].

وفي المحطة النهائية، فستكون التضحية بكائنٍ مقدَّسٍ، ذلك الذي يتحدث عنه بُوسوِيه:

«وفي النهاية، أيها المسيحيون، المسيح الذي هو الحقيقة نفسها، لا يحب الحقيقة أقلَّ من جسده؛ على العكس، فلأجل أن يختم بدمه صدق كلمته قبل راضياً التضحية بجسده»[169].

---

(166) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, Au Roy de France,* p. 8.

(167) PASCAL, Bibl. de la PLéiade, *Pensées,*397 (159), p. 932 (593 éd. Brunschvicg)

(168) CORNEILLE, *Polyeucte,* acte V, sc. V.

(169) BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la parole de Dieu,* p. 157.

قد يكون ضحايا الإيمان بسطاء، إلا أنهم لن يكونوا مستلَبين ولا وضيعين؛ إن عددهم الكثير قد يعوِّض ضعف صيتهم الفردي، كما هو الأمر في قصة أحد عشر ألفاً من العذارى اللائي اصطحبن القدِّيسة أُورسُول. إن جسامة الداعي إلى التضحية، المقدمة بإخلاص كامل، لهي من جهة أخرى عنصر متين بزيادة هذا الصيت.

ومع ذلك فإذا كان موضوع التضحية معروفاً وكانت قيمته ضعيفةً، فإن صيت أولئك الذين ضحَّوا سيغدو ضعيفاً، بضربٍ من صدمة عكس التوقع. ففي مدحه هِيلِين، يمجد إيزوقراط هذه نظراً للتضحيات التي قبل اليُونَانِيُّون تحمُّلَها لأجلِ فِدائها(170). ينتقد فِينِيلُون هذا المقوم بقوله:

> «لا شيء قد تمت البرهنة عليه بجدية، ليست هناك في هذا أية حقيقة أخلاقية: إنه يحكم فقط على قيمة الأشياء بحسب أهواء الناس»(171).

إن تضحية اليُونانِيِّين تبدو له تافهةً، بسبب تفاهة موضوعها؛ إلا أن تقنية البرهان لا تختلف في شيءٍ عن تقنية المضحِّين لأجل العقيدة، تلك التي استعملها أفلُوطِين لأجل تثمين الحالة التصَوفِيَّة:

> «إنها [النفس] لن تستبدل به [الأول] شيئاً ولو وُعِدَت بالسماء كلها، لأنها عالمةٌ تماماً بألا وجود لأفضل منه ولا لمستحسن [. . .] كل ما كان من قبل يسبب لها المتعة (الكرامة والسلطة والثروة والجمال والعلم)، تزدريه وتقوله؛ فهل كانت ستقوله لو لم تلقَ خيراتٍ أفضل؟»(172).

ولنوضح، أنه لأجل أن تكون قيم الواحد بيِّنةً بعظمة التضحية، ينبغي أن يكون الزهد الناشئ عنه مستنداً إلى تقويمٍ إيجابيٍّ وأوليٍّ لخيرات هذا العالم، والتي بدونها لن يكون التخلِّي مقنعاً. هناكَ اعتراض خطيرٌ يمكن دائماً أن تُواجِه به حجة التضحية. إن التشديد الذي تخص به السيكولوجيةُ المعاصرةُ ازدواج

(170) ISOCRATE, *Discours,* t. I: *Eloge d'Hélène,* §§ 48 et suiv.

(171) FENELON, *Œuvres,* éd. Lebel, t. XXI: *Dialogues sur l'éloquence,* p. 75.

(172) PLOTIN, t. VI, 2, *Ennéade,* VI, 7, §34, p. 108.

الإحساسات يسمح بصياغته بمصطلحات متطرفة: ألَم يكن ذلك الذي يضحّي ابنه لأجل المجد، يغذي نحوهُ كراهيةً لاشعورية؟ إن قيمة المجد قد لا تسمو حينئذٍ بهذه التضحية. إن الوزن بالتضحية يفترض أن عناصر ثابتةً ومندرجةً في إطارٍ شبه صوريٍّ، هي في الحقيقة عرضةٌ للتحولات. والدليل هو أن التصور الذي تكوّن لدينا عن نفس التضحية يمكنه، عملياً، أن يكون بالغ التنوع تبعاً للاستنتاجات التي يراد الخلوص إليها من هذه التضحية. فإذا كان الأمر يتعلق بإسناد، أو عدم إسناد، منصبٍ إلى شخصيةٍ يراها كل المساهمين في النقاش أهلاً للتقدير فإن أولئك الذين يفضلون هذا المرشح يمكن أن يحسُّوا بالمهانة التي يمكن أن تعتري هذا في حال عدم الفوز؛ في حين أن الخصوم، سيحاولون، عكس ذلك، التخفيف من العائق الذي قد يحس به بسبب عدم اختياره. ألا تؤثِّرُ حالة التخلّي نفسهَا، عبر صدمة عكس التوقع، في تغييرِ قيمة ذلك الذي تمَّ التخلي عنه؟ إننا في غمرة الحِجَاج شبه المنطقيّ لأن الحدَّ المرجعي لا يشكِّلُ مقداراً ثابتاً، بل إنه في تفاعلٍ ثابتٍ مع عناصر أخرى.

إن قيمة الغاية المقصودة من التضحية تتحول أيضاً، خلال الفعل، بفضل التضحيات المقبولة نفسها. لقد قالت بحقٍّ سِيمُون فِيي بهذا الصَّدد:

> «. . . إن المكابدات العظمى في علاقتها بدوافع القلب يمكنها أن تدفع إلى هذا الموقف أو ذاك؛ فإما أن ننفر من الشيء الذي وهبناه أكثر مما يستحقُّ، وإمّا أن نتعلق به بضرب من الإحباط»(173).

ففي الحالة الأولى، لا يُرادُ التعرض للخديعة، في المستقبل، ونحوِّل الآخرين عن هذه القيمة المخيِّبة؛ وفي الحالة الثانية تُهَوَّل الغاية، بكيفية أن عظمتها تتخطى التضحية: إننا نوجد في حضرة حجةٍ أخرى سنحللها تحت تسمية حجة التبذير(174).

(173) Simone WEIL, *L'enracinement,* p. 114.

(174) ينظر المبحث 65: «حجة التبذير».

إن حجة التضحية، المستعملة بطريقة افتراضية، يمكن أن تستخدمَ لتوضيح الثمن الذي نخصه لشيء ما؛ فهي تكون مرفقةً في الغالب بتأكيد أن مثل هذه التضحية، التي قد نكون مستعدين لتحمُّلِها، هي إما زائدة، اعتباراً للمقام الذي لا يتطلبها، أو غير فعالة، لأنها لا تسمح ببلوغ الغاية المرتقبة(175).

إن التضحية غير المفيدة، والتي لا تكون افتراضية خالصة، ولكنها واقعة مأساوية، يمكن أن تؤول إلى سلب الاعتبار لأولئك الذين قدَّموها. فبصدد الموتى الذين سقطوا خلال صدِّ هجومٍ، ها هو تأمل رفيقٍ في المعركة:

> «... لأجل أن نقول كلَّ شيءٍ، فقد كانوا أقلَّ ألفة؛ كانوا أمواتاً جاحدين، ولم ينتصروا. دقَّقَ فِيرِّي هذا، وهو يقول: «أولئك الذين يبدو أن عليهم أن يعيدوا البدء»(176).

إن وجدانية le pathétique التضحية غير المفيدة تبعث في بُوسوِيه آثاراً مُمِضَّةً، في إحدى مواعظه حول رحمة العذراء. إن أمَّ الرَّبِّ كانت تستسلم لابنها، متطلعةً إلى إنقاذ الناس، إلا أنها لم تكن تتحمل الألم الذي يسببه لها تمادي المسيحيِّين:

> «... حينما أشاهدكم تضيعون دم ابني فذلك يجعل عطفه غير مفيد...»(177).

ترتبط بالتقويم بالتضحية المقبولة تقنياتُ التقويم بالتضحية الموَلَّدة، من الخطأ بالعقاب أو الرَّد أو الندم، ومن الاستحقاق بالمجد أو الجزاء، ومن الفقد بالأسى.

فبسبب مظهرها التسلسلي، ترتبط الحجج التي تكتسب هذا المظهر بالحجج القائمة على بنية الواقع. إلا أنها تكوِّنُ أيضاً عبئاً، وفي الكثير فإننا، لجعله

---

(175) Cf. EPICTETE, *Entretiens,* liv. I, 4, § 27, p. 20; R. CROSSMAN, *Palestine Mission, with Speech delivered in the House of commons,* 1er July 1946, p. 250.

(176) J. PAULHAN, *Le guerrier appliqué,* pp. 132-133.

(177) BOSSUET, *Sermons,* Vol. II: *Sur la compassion de la Sainte Vierge,* p. 645.

أيسَرَ، نحاول في الكثير إعطاء أحد العناصر الذي ينبغي وضعه في كفة الميزان، بنيةً منسجمةً، بهدف التمكن من أن يوضع له وصفٌ كمِّيٌّ.

إن خطورة العقاب تجعلنا نعرف خطورة الخطأ: ففي اللاهوت المسيحي يعتبر عذاب الجنس الإنساني معروفاً أكثر من الخطيئة الأصلية؛ إن عذابات أيوب هي وحدها التي تُوزن بها آثامهُ.

إن الرد هو الذي يجعلنا نعرف أهمية الفعل:

«يكاد يكون قصد كلمة الربِّ أنها لا تأتي أبداً قبل أن يستفيق الشيطان ويصنع واحدة من شجاراته»(178).

إن شدة الأسى تَزِنُ قيمة الشيء المفقود. قد نجد تطبيقاً مدهشاً لهذا الحجاج في خيالات الدفن التي قد تكون، حسب أُودِيير، آلية قوية لتأمين الطمأنينة: إن المحتضر يتخيَّلُ دفنه ويزن قيمته على ضوء شدة الأسى الذي يبعثه موته(179).

إن حجة التضحية شبه المنطقية يمكن تطبيقها أيضاً على كل مجال علاقات الوسيلة والغاية(180)، وذلك حينما تكون الوسيلة تضحيةً ومجهوداً وبذلاً ومعاناةً. إن المظهر شبه المنطقيَّ هو على الخصوص بارزٌ حينما نقصد إلى تقويمِ شيءٍ، فنحوِّلُ آخر إلى وسطٍ ملائم لإنتاجه ووزنه. هكذا فإن إيزُقرَاط، في **تكريم أثِينا** يقول:

«في رأيِي، فإن إلهاً ما هو الذي ولَّد هذه الحرب للتعجب من شجاعتهم، لأجل منع هذه الطبائع من أن تكون مجهولةً وألا تنتهي حياتها في الظلمة»(181).

يتضح هذا أيضاً حينما تكون أهمية الموضوع المطروح موزونةً على قياس

---

(178) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, au Roy de France,* p. 13.

(179) Ch. ODIER, *L'angoisse de la pensée magique,* p. 214.

(180) ينظر المبحث 64: «الغايات والوسائل».

(181) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Panégyrique d'Athènes,* § 84.

القوى المطلوبة. إن بُول جُونسُون يعاتب خصومه الكَاثُولِيكِيِّين على استعمالهم هذه التقنية لإقناع العامةِ أن إيمانهم سيكون عرضةً للخطر بتصويتهم على القانون المدرسي لسنة 1879.

«لقد تعبنا بدون شك من طلب الرَّبِّ؛ إننا نقرِّرُ التوجه إلى قدِّيسِيهِ وهاهم كلهم مطلوبون لقصد التدخل لكي لا يُصوِّت اليسارُ على **هذا القانون المشؤوم**»(182).

إن الحجة الأقدم، حجة صعوبة التعبير والتي تُستَعمَل بشكلٍ أبدِيٍّ، هي أيضاً إجراء شبه منطقيٍّ:

«. . . ليس هناك ما هو أقل صعوبة لمدح الناس الذين يتخطون بفضائلهم كل الناس الآخرين، من أولئك الذين لم يفعلوا شيئاً حسناً: هؤلاء الأواخر لم ينجزوا أي عملٍ جليلٍ، وبالنسبة إلى أولئك تنعدم الكلمات التي تليق»(183).

كل هذه الحجج لا تكون فعَّالةً إلا عندما لا تكون القيمة التي نزنها مقيدةً بوزن pesée آخر أشدَّ إقناعاً. وإلا فإن الحجة بالتضحيةِ قد تصبح هزلية، كما هو الأمر في حكاية المشغّل الذي يسأل مرشَّحاً لمنصبٍ يعبِّرُ عن تعجُّبِهِ: «إنك تطلب أجراً مرتفعاً جداً لرجلٍ بدون تجربةٍ!» فأجاب المرشَّحُ «إن العمل يكون أشَقَّ حينما لا تتوفّرُ المعرفة لمباشريه»(184).

بما أن الحِجَاج بالتضحية يسمح بتقويم، كما هو الأمر بالنسبة إلى أية حجة مقارنةٍ، أحد الطرفين بآخر، فإن الطريقةَ التي تُقَابلُ بها يمكن أن يتولَّد عنها هي نفسها حِجَاج هامٌّ.

---

(182) P. JANSON, *Discours parlementaires,* vol. I, p. 124, *Séance de la chambre des représentants*, 26 Février 1880.

(183) ISOCRATE, *Discours*, t. II, *Panégyrique d'Athènes,* § 82.

(184) Fun FARE, *Reader's Digest,* 1949, p. 62.

يقول جَانكِيلِيبِيتش:

«إن الجنِّي لم يكن قوياً إلا بسبب ضعفنا، فليكن ضعيفاً بقوَّتنا»[185].

ويقول بُوسوِيه:

«شقي أنت، إذا كانت ارتباطاتك بحيث إن حبَّ الرّبِّ لم يتمكن من فسخها؛ شقيٌّ أنت، إذا كانت هذه الارتباطات، من الضعف بحيث إنك لا تُرِيد فسخها لأجل حب الرَّبِّ»[186].

ففي المثال الأول نتوقف عند ذكر انقلابٍ ممكنٍ: إن أحد الطرفين، الجني، اعتبر قيمةً ثابتةً. إلا أنه عند بُوسوِيه، لا يحتفظ أي من الطرفين بثباته: إن الفارق بينهما يظلُّ قائماً، بنفس المعنى، في وزنين مختلفين. إن استعمال الفعلين «تمكَّن» و«أراد» يدلّ على أنه في الحالة الأولى نزن قوة الأهواء، وفي الحالة الثانية، نزن ضعف حبِّ الربِّ، بالتضحية التي نمتنع عن تقديمها.

يبدو جيداً أن الوزن بالتضحية مرتبط في الكثير بفكرة حدٍّ متحركٍ بين عنصرين. فحينما تكون هذه مشكلةً كليةً ثابتةً، فإن حجة التضحية تقترب أحياناً من التقسيم. هذه هي الحالة حينما تكون خاصيَّتان في حالٍ بحيث أنه لأجل الوصول إلى نتيجةٍ معطاةٍ، تتحول كميةُ أحدهما في اتجاهٍ عكسٍ للخاصية الأخرى. إن التضحيةَ تزن حينئذٍ الأهمية المنسوبة إلى التكميليّ.

لقد استخدم أرسطو هذا الوزن لخيرٍ ما، بالتضحية بالآخر، في هذه الفقرة من **الطُّوبِيقَا**:

«فإذا كنا نرفض أن يتوفر لدينا شيءٌ من شيئين اثنين لكي نبدو وكأننا نمتلك الآخر، فإن ذلك الشيء الذي هو الأفضل هو الشيء الذي يبدو أننا نتملكه؛ وعلى هذا فنحن نمتنع عن حب العمل لكي يبدو أننا ذوو ملكات بالطبيعة»[187].

---

(185) V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus,* p. 795.

(186) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur l'ardeur de la pénitence,* p. 588.

(187) ARISTOTE, *Topiques,* liv.III, chap. 2, 118 a.

إن التكاملية تبدو أحياناً بوصفها تعويضاً، وهذا يفترض أيضاً كليّةً ثابتةً يتم تفاديها. إلا أن فكرة التعويض هي أشدُّ تعقيداً من فكرة التكاملية وتفترض، قبل كل شيءٍ، سلسلةً من التقويمات المتبادلة. بهذا الشكل، فإن الضَّعف يمكن أن يتحول إلى ميزان الاختيار:

«. . . إن الإحساس اللذيذ بضعفه الخاصِّ قد أنعشه وواساه بشكلٍ عجيب، إذ كان يبدو أنه كان بمثابةِ علامة تندُّ عن الوصف لحضور الرَّبِّ. . .»[188].

إن الضعف لا يتمتع بالقيمة إلا في أخلاقٍ تعويضةٍ. هكذا يمكن أن يصل إلى حدٍّ أن يكون حجةً في عين حضارةٍ بأكملها.

هذه الحجج التكاملية، والتعويضية، المرتبطة بفكرة كليةٍ ما، تُستعملُ عموماً للدعاوةِ لاستقرارٍ ما. يحاجج مُونتِيسكيُو لمصلحة النظام ذي الغرفتين، مبرهناً على أنه من الضروري تعويض القوة الضعيفة العددية للناس المتميزين بالولادة، بالثروات أو الأمجاد، بزيادة سلطة التصويت[189]. إن استدلاله لا يقوم على أساس لا في الهرمية الطبقية ولا في التجربة، ولكنه يستند إلى تأمين التوازن.

إن العنصر التعويضيَّ يمكن أن يتحول إلى ميزان نقصِ ذلك الذي يراد تكميله. وهكذا فإن الربَّ، بالنسبة إلى سَان تُومَاس، يدرج مشابهةً في الأشياء. إلا أن

«من البديهيِّ أن نوعاً واحداً من المخلوقات لن يتمكن من التعبير عن شبيهِ الخالقِ [. . .] وعلى العكس من ذلك، فإذا كان الأمر يتعلق بكائنات محددة ومخلوقةٍ، فستكون ضرورية تعددية تلك الكائنات للتعبير تحت العدد الكبير الممكن لمظاهر الكمال البسيط الذي يصدرون عنه»[190].

---

(188) G. BERNANOS, *La joie,* p. 35.

(189) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois,* liv. XI, chap. VI, p. 267

(190) P. GILSON, *Le Thomisme,* pp. 215-216 (cf. Cont. Gent., II, 45, ad Cumenim, sum. Thcol., I, 47, ad Resp.).

فلنلاحظ هنا أيضاً أن الحجة قائمةٌ على كليةٍ، كاملة هذه المرة، مع ذلك فهي غير متغيرةٍ وأن العنصر التعويضيَّ ينبغي أن يحاول إعادة بناء الأفضل الممكن.

إن العناصر التعويضية يمكنها كلها أن تكون من طبيعة متطابقة. إن برترَاند رَاسل، وهو يعمل على مناهضة أي عنفٍ مع الاعتراف مع ذلك بضرورة بعض القيود، يحاول إلغاء التنافر بين هذين الموقفين.

> «من المحتمل أن هناك غاية، غاية واحدة لا غير، من خلالها من المفيد استعمال العنف من قبل الحكومة، وهي المتمثلة في التقليص من الكمِّ الكلّيِّ للعنف في العالم»[191].

إننا نستدلُّ كما لو أن العنف في العالم، يشكِّلُ مجموعاً لا يمكن أن تضاف إليه شرعياً أية زيادةٍ، إذا لم تكن معوَّضةً بالتقليل من العنف فعلى الأقل بالتساوي. وفي الواقع فإن التي تستعمل تتدخلُ للتقليل من عنف المستقبل، التي لا نعرف عنها إلى الآن شيئاً.

وعلى سبيل الخاتمة فإننا نلحُّ مرةً أخرى على أن الحِجَاج بالتضحية، وتلك التي ترتبط به، تقرب الأطراف المتواجهة وتقيم تفاعلاً بينها. ففي واحدة من رسائله، يتوجه سَان جِيرُوم إلى بَامَّاشيُوس الذي وزع ثروته، إثر وفاة زوجته، على الفقراء.

> Ceteri mariti super tumulos conjugum spargunt violas. rosas, lilia, floresque purpureos: el dolorem pectoris his officiis consolantur. Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda, eleemosynae balsamis rigat[192].

إن آوربَاخ الذي يستشهد بهذه الفقرة، يلاحظ بحقٍّ أن الأزهار، التي لا تعرف الانتشار، تبث مع ذلك شذى. إن الناقد يريد أن يلفت انتباهنا إلى

(191) Bertrand RUSSELL, *Political ideals,* d'après S. I. HAYAKAWA, *Language in thought and Action,* p. 139

(192) SAINT JEROME, *Epistolae,* liv. XVI, 5; *Patrologie latine,* t. XXII, col.642.

الأسلوب المزهر لسَان جِيرُوم[193]. إلا أن هذه المُلاحظة لها في نظرنَا أهميةٌ أعم. إنها تنطبق على أغلب التضحيات. وإذا لم تكن معدودةً بهذا التعاطف فإن الأزهار التي يتم التخلي عنها قد أطلقت أريجها. إن عبارة آوربَاخ «die Blumen duften mit» تناسب بالنسبة إلينا التذكير بأن تفاعل الأطراف، في الحِجَاج شبه المنطقيّ، أمرٌ ثَابِتٌ.

59. الاحتمالات

لا ينبغي للاستعمال المتزايد للإحصائيات وحساب الاحتمالات، في كل مجالات البحث العلمي، أن ينسينا وجود الحِجَاج، غيرِ القابلِ للتَّكمِيم، والقائم على اختزال الواقع في سلاسل ومجموعات كائنات أو أحداثٍ، متشابهة من جهة بعض المظاهر ومتباينة من جهة مظاهر أخرى. هكذا كان إيزُوقرَاط في مرافعته ضد أُوتِينُوس:

> «حتى إن لم يكن هناك شيء يمنع نِيكِيَاس من الاتهام الباطلِ، وإنما كان يستطيع ويريد فعل ذلك، فمن السهولة استنتاج أنّه ما كان لِيشُنَّ هجوماً على أُوتِينُوس. وفي الحقيقة فإن من يرغبون في التصرف بهذا الشكل، لا يبدؤون بأصدقائهم... من الممكن اتهام من يُراد اتهامُهُ، ولكن لا تمكن سرقة إلا من كَنَزَ المال»[194].

بما أن المصادفة لا تفسِّرُ بما يكفي فعل نِيكِيَاس، فإن إيزُقرَاط يوعز إلى أنه ينبغي أن يكون هناك دافعٌ آخر، وهو الأساس المعقول للتهمة.

إن تقنية حساب الاحتمالات تسمح في أيامنا لِلُوكُومت دي نُوي بالكشف بطريقة مناظِرَةٍ بأنه ما دام هناك احتمال ضعيفٌ لكي تتكون فوق الأرضِ ذراتٌ molécules بمثل تعقيد البرُوتِينَاتِ الضرورية للحياة، ينبغي اللجوء إلى فرضيةٍ أخرى لتفسير ظهورها[195].

---

(193) E. AUERBACH, *Mimesis,* p. 70.

(194) ISOCRATE, *Discours,* t. I: *Contre Euthynous,* §§ 8, 10

(195) LECOMTE DU NOUY, *L'homme et sa destinée,* pp. 37 et suiv.

كل هذه الاستدلالات، التي يبدو أنها تنطلق من الماضي نحو الحاضر، تنطلق من وضع وواقعة قائمين، وتكشف عن طابعها الملحوظ كما ترفع قيمتها وأهميتهما الحجَاجية أيضاً.

هناك مجموعة أخرى من الحجج تحيل على مفهوم قابلية التغير وعلى الامتيازات التي توفِّرُها، بهذا الصدد، مجموعةٌ أعرضُ. كذلك نستشهد هنا بهذه الحجة لإِيزُوقرَاط لمصلحة مشاركة الشبان في التشاورات:

«بما أن ميزة أحكامنا لا تختلف بحسب أعمارنا، ولكن بسبب أمزجتنا واستعدادنا للانضباط، فلماذا لا نحاول الاستفادة من الجيلين، لكي نتمكَّن من اختيار أفيد النصائح، من خلال كل ما يُلقى من الخطب؟»[196].

وكذلك الأمر في **فِيدر**، يحشر لِيزيَاس، هذه الحجة بين حججٍ أخرى، ساعياً إلى إعطاء الأسبقية لمن لا يحبُّ ذلك الذي يحب:

«. . . الأكيد أنك إذا كنت تريد اختيار الأفضل بين المحبّين فإن اختيارك لن يتم إلا من بين عددٍ قليلٍ؛ ولكن إذا كنت تريد، على العكس من ذلك، أن تختار من بين الآخرين الرجل الذي يكون أفيَدَ لكَ فإنك تستطيع أن تختار بين حشدٍ كبيرٍ. إنني أستنتج من ذلك أنّ أمَلَك سيكون كبيراً للعثور هناك على من هو أهلٌ لصداقتك»[197].

هذا النوع من الحِجَاج يمكن ربطه بالعلاقة بين الكلِّ وأجزائه. إلا أن الأجزاء، هي هنا تواتراتُ متغيِّرٍ ما، أي المفيد؛ والحجة هنا تستهدف زيادة انتشار هذا المُتغيّر.

وعلى هذا المنوال من الحِجَاج القائم على التغيُّر أيضاً، نسوق هذا الحِجَاج لِلُوك، الذي يستثمره للخلوص إلى استنتاجاتٍ مختلفةٍ بعضَ الشيءِ، ضدَّ طُغيان الأمراء في المجال الدِّينيِّ:

(196) ISOCRATE, *Discours*, t. II: Archidamos, § 4.

(197) PLATON, *Phèdre,* 231 d.

«إذا لم تكن هناك إلا حقيقةٌ واحدةٌ، طريقٌ واحدةٌ للولوج إلى الجنة، فما هو الأمل الذي يمكن أن يكون لمزيدٍ من الناس المنساقين إلى هناك إذا لم يكونوا متوفّرِين على قاعدة غيرِ دين الأمير، ويجدون أنفسهم مُجبرِين على تجاهلِ عقلهم الخاصّ. . . إن الطريق الضيق سيغدو أشد ضِيقاً؛ إن بلداً واحداً سيكون حائزاً للحقيقة»[198].

ينبغي أن نلاحظ أن هناك في هذا الاستدلال افتراضاً هو التعرف على الطريق السالكة، يتوفَّرُ كل فرد لهذه الغاية على نفس القدرة. إننا نطالب بالتخلّي عن نظامٍ سيِّءٍ، لصالح نظامٍ يحتمل أن يكون أفضلَ، دون أن تكون هناك مواجهةٌ صريحة.

إن الحِجَاج شبه المنطقيّ بالمحتمل يكتسب كل وضوحه، حينما تكون هناك تقوِيماتٌ قائمةٌ في نفس الآن على أهمية الأحداث وعلى احتمالية ظهورها، أي على اتساع المتغيرات وتواترها، وعلى التوقع الرياضي. إن نمط هذا قد يكون هو رهان بَاسكَال[199]. إن هذا الاستدلال يقابل بين حظوظ الربح والخسارة متألفين مع كِبرِ ما يُراهَنُ عليه، وذلك بِاعتبار قابلية تكمِيم كلِّ العناصرِ المطروحة. فلنُوضِّح مباشرةً، بهذا الصدد أن المقارنات حينما تستدعي تدخُّلَ الاحتمالات، فإنها تكون مرتبطةً بكل التفاعلات التي سبقت الإشارة إليها في الفقرات السابقة؛ إن استخدام الاحتمالات تكسبها فقط بعداً إضافياً؛ وأن التضحية تتعلق بشيءٍ ما لا نملك، في أية حالةٍ، إلا حظاً واحداً بين اثنين لأجل الاحتفاظ بكلِّ ما قلناه عن الحِجَاج بالتضحيةِ.

إن تطبيق حساب الاحتمالات على مشكلات السلوك هو في الغالب ـ وهذا ينبغي تأكيده ـ تعبيرٌ عن رغبة. إن لَايبنِيتز وهو يتناول تصنيف لُوك المتعلق بدرجات الموافقة، كان يريد إعادة صهر فن المحاضرة وفن المجادلة، جاعلاً هذه الدرجات متناسبةً مع درجات الاحتمالية للقضية المطروحة. إن التميِيز الذي أقامه القانونيُّون بين مختلف أنواع البرهان ـ برهان ممتلئ، برهان أزيد من نصف

(198) LOCKE, *The second treatise of civil government and a Letter concerning toleration,* p. 128.

(199) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 451 (7), p. 955 (233 éd. Brunschvicg).

ممتلئ وبرهان نصف ممتلئ و[براهين] أخرى ـ يشكِّلُ في نظره مجهودا في هذا الاتجاه، الذي تنبغي متابعته[200]. ويعبِّرُ بِنتَام عن تطلعات مناظرةٍ، خاصةً في ما يتعلق بالقوة الإثباتية probant للشهود[201]. كثيرون هم الكتَّاب، في الوقت الراهن، خاصةً أولئك الذين يسايرون، بطريقة مباشرة، إن قليلاً أو كثيراً التقليد النفعي، يلجؤون إلى استدلالات الاحتمالات لتفسير مجموع سلوكنا[202]. إن منظِّري وظائف القرار، يحاولون من جهتهم، صياغة مشكلات الاختيار، بطريقةٍ تسمح بإخضاعها لهذا الحساب. لا شيء يعارض ذلك، رغم الصعوبات التقنية، والتي تم تخطيها بشكل مثيرٍ شريطة أن تُقدَّم بصدد مشكلة دقيقة معاييرُ دقيقة للاختيار، وخاصة ما يعتبر خطراً مقبولاً. من هنا فإن عروضاً كثيرةً لهذه التقنيات الرياضيةِ ترفق بتجديد التطلعات اللَّايبنيزيَّة[203].

وفي الواقع ففي كل مناقشة خاصةٍ حيث نحاجج بالمحتمل، يمكن أن نرى ظهور اعتراضات ـ إلا إذا تعلق الأمر بالمجالات العلمية المحددة بشكل اتفاقي ـ تسعى إلى استنكار الاختزالات التي تم إحداثها لأجل حشر المسألة في الخطاطة المقترحة. لقد سبق لـ ج. ستِيوَارت مِيل أن أكد أننا لا نبني الثقة في مصداقية شاهدٍ ما اعتماداً على تقدير فظٍّ للتواتر. وفي مجال الافتراض conjecture، فإن تطبيق قاعدة النقد التاريخي التي يكون بموجبها نصٌّ ما متمتعاً بحظوظ أكبر بألا تغيَّر بقدر انفصاله عن الأصل بعدد قليل من النسخ[204]، سَيَضعُف بكل ما يعتقد التكهن به من جهةٍ أخرى في موضوع هذه النسخ. إن الحِجَاج سيعطي مسوِّغاتٍ للاعتراضات حينما يتعلق الأمر بمشاكل السلوك. وبطبيعة الحال فإن هذه الاعتراضات لن تكون أبداً ملزمةً، وإنما بإمكانها أن تتطور في مستويات متباينةٍ.

إننا سنبين، على وجه الخصوص، أن الاستدلال بالاحتمالات هو مجرد أداةٍ تتطلب، لكي يُطبَّق، سلسلة من الاتفاقات القبلية. يبدو أن هذه الفكرة قد

---

(200) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, 5e vol : *Nouveaux essais sur l'entendement,* pp. 445 et suiv.

(201) BENTHAM, *Œuvres,* t. II : *Traité des preuves judiciaires,* chap. XVII, p. 262.

(202) Cf. L. J. GOOD, *Probalility and the weighing of evidence.*

(203) Cf. notamment Irwin D. J. BROSS, *Design for decision.*

(204) Cf. L. E. HALKIN, *Initiation à la critique historique,* p. 22.

غابت عن لايبنِيتز حينما اقترح ـ الأول حسب كِينس ـ تطبيق قيمة التوقع الرياضي على مسائل اجتهاد القضاء: فإذا كان شخصان يطالبان بحصة معينة، فإن هذه تتوزَّعُ بحسب احتمالات حقوقهما(205). إن الاستدلال قائم على تصورٍ معينٍ لما هو منصفٌ، وهو التصور البعيد عن القبول ضرورةً، إذ المعتاد أن تُسلَّم كل الحصة لذلك الذي تبدو ادعاءاته معقولة. على تدخُّلٍ من هذا العامل، المستقل عن الحساب، يلفت فَان دَانتزِيك انتباهنا وهو يحلِّلُ مشكلتين طرحهما على بَاسكَال فارس دُو مِيرِي(206). ففي حين كان المشكل الأول قابلاً للحلِّ التام بفضل الحساب فإن الثاني (أي ما هي القسمة المنصفة لقيمة الرهان المدفوع بين لاعبين لا ينهيان اللقاء وحيث يُقدَّم المقام) يفترض أنّه قد يتمُّ التفاهمُ على دلالة الكلمات «القسمة المنصفة»؛ يمكن في الحقيقة تخيل أن هذا سيكون متناسباً مع اللاعبين أو أن ذلك اللاعب الذي يتمتع بحظوظ أكبر سيتلقَّى كل الحصة.

ومن جهة أخرى فإننا سنبين أن الحِجاج بالاحتمال يثير اختزال المعطيات ـ حتى حينما لا يكون الأمر متعلقاً بتَكمِيم هذه ـ إلى عناصر تبدو سَلِسَة المقارنة: وذلك شريطة تعويض المفاهيم الفلسفية والأخلاقية لـ **الخير** و**الشر** بمفاهيم تبدو أدقَّ وقابلة للتحديد بشكل جيدٍ، من قبيل اللذة والألم، التي تطلع النفعيون إلى اعتبارها تقيم الأخلاق على أساس الحساب. هناك ضروب أخرى ممكنةٌ من الاختزال، إلا أنها تؤدِّي دائماً إلى أحادية القيم التي تسمح، بطريقةٍ ما، بجعل العناصر المقارنة منسجمةً. على هذا الغرار أدخل أخلاقيو بُور روَايَال، لأجل مناهضة الإفتاء الاحتمالي لليسوعيِّين ـ الذين كانوا ينزعون إلى إباحة بعض الأفعال حينما تَخلُصُ عنها بعض النتائج الحسنة ـ فكرة أنه ينبغي التحليل في نفس الآن للخير وللشر واحتمال حدوث الاثنين(207). إن هذه حجةٌ هامّةٌ ضد احتمالية اليسوعيِّين. إلا أن مثل هذه المقابلة للنتائج ليست ممكنةً إلا إذا كانت تقع داخل نفس النظام، الذي بدونه يمكن لنتيجة حسنةٍ، ولو باحتمالية دنيا، أن تؤدي إلى القرار. والحال أن تميِيز النظم ليس تمييزاً بديهياً؛ إنه يترتب في الغالب

(205) Cf. KEYNES, *A treatise on probability,* p. 311, note.

(206) Cf. KEYNES, *A treatise on probability,* p. 308.

(207) D. VAN DANTZIG, *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenlevin,* p. 12.

عن حِجَاج. إن إدخال بَاسكَال، في رهانه، لمفهوم اللانهائي، يمكن أن يماثل إدخال مفهوم النظام. إنه يجعل الربح الممكن أعلى من الحصة المراهن عليها بحيث أن أي ترددٍ لا يقوم؛ إلا أنه يمنع بالمثل كل مقابلة فعليةٍ ويحمِّل كل وزن الحجة على مفهوم النظام.

وأخيراً، وعلى المستوى التقني الأرقى، فإنّ تعقيد العناصر التي تنبغي مراعاتها يمكن أن تدفع بعيدا شيئاً فشيئاً: كِبَرُ خيرٍ ما، واحتمالية الحصول عليه، واتساع المعلومة التي تقوم عليها هذه الاحتمالية، ودرجة اليقين التي بفضلها نعرف أن شيئاً ما خيرٌ. هذه العناصر يخلص كل واحدٍ منها من مجموعٍ من الاستدلالات التي هي في أغلب الأحيان من النمط شبه المنطقي. وبسبب المناقشة نفسها، فإن بعض العناصر الهامة التي تتعلق بها، من قبيل الواقع، يمكن أن تكون موضوع مراجعةٍ.

ولنذكّر بأنّ أقوال الخطاب هي نفسها، في حِجَاجٍ ملموسٍ، موضوع استدلالات عفويةٍ تتداخل مع الاستدلالات الملفوظة. وفي هذه الحالة فإن استدلالات بالمحتمل، متعلقةً بصدق الخطيب، ستكون متكررة. إنها قادرةٌ، عند بعض السامعين، على أن تتعقد بالتأمل في أساس الاحتمالات التي تتداخل بدورها مع الحجج المصرَّح بها.

وبصفةٍ عامةٍ فإن تطبيق الاستدلالات القائمة على الاحتمالات سيكون لها أثر، مهما كان الأساس النظري الذي ننسبه إلى الاحتمالات، إعطاء المشكلات صفةً تجريبيةً. هذه الاستدلالات شبه المنطقية ستتمكن من تغيير الفكرة التي تكونت لدينا عن بعض المجالات. وحسب كُورنُو فإن فلسفة المحتمل قد تكون تأخرت بسبب اكتشاف حساب الاحتمالات، لأن هذا قد تأكد أنه لا يقبل التطبيق عل الفلسفة[208]. وفي كلِّ الأحوال، فإن استعمال بعض صور الاستدلال لا يعدم التأثير العميق على تصور المعطيات نفسها التي هي موضوعها.

---

(208) COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique,* vol. I, pp. 171-172.

الفصل الثاني

الحجج القائمة على بنية الواقع

60. عموميات

في الوقت الذي نجد فيه الحجج شبه المنطقية تتطلَّع إلى صلاحية ما، بفضل مظهرها العقلي، الذي يشتقُّ من علاقته الوثيقة إن قليلاً أو كثيراً مع بعض الصيغ المنطقية أو الرياضية، نجد الحجج المستندة إلى بنية الواقع تتوسَّل بهذه لأجل إقامة تلازمٍ بين الأحكام المقبولة والأخرى التي نلتمس تطويرها. فبماذا تختص هذه البنيةً؟ على ماذا يقوم الاعتقاد بوجودها؟ إن هذه أسئلة لا يفترض أنها تطرح، ما دامت الاتفاقات التي تدعم الحِجَاج لا تثير نقاشاً. إن الجوهري هو أنها أسئلةٌ مؤمَّنةٌ بما فيه الكفاية للسماح بتطوير الحِجَاج. إليكم هذه الفقرة لبُوسوِيه حيث يحاول الزيادة في الاحترام الناشئ عن كلمة الوعَّاظِ:

> «إن لِمعبد الرَّبِّ، أيها المسيحيون، مكانين جليلين ومحترمين، أقصد بهذين إلى المذبح والمنبر... هناك ترابط متين بين هذين المكانين المقدَّسين، والأعمال التي تنجزُ هناك تترابط بعلاقة عجيبة... فبسبب هذه العلاقة العجيبة بين المذبح والمنبر لم يتخوَّف بعض اللَّاهوتِيِّين القدماء من وَعظِ المؤمنين بأن عليهم أن يتقرَّبُوا من هذا وذاك باحترام متماثلٍ... ولهذا فليس أقلَّ ذنباً ذلك الذي يسمع غير عابئٍ بالكلام المقدس من ذلك الذي يسمح، بسبب ذنبه، بسقوط جسد ابن الرَّبِّ»[1].

لا يعتقد بُوسوِيه، بإقامة تلازمٍ بين الوعظ والتشارك، لحظةً واحدةً أن

(1) BOSSUET, *Sermons,* vol. II : Sur la parole de Dieu, pp. 143-145.

صيت هذا يمكن أن يتأثر بهذا؛ إنه يعلم، في نفس الآن، أن سامعيه سيقبلون التلازم الواقعي الذي يقيمه بين المذبح والمنبر، وما هي شدة هذا الاحترام لجسد المسيح.

تكمن إحدى الطرق لإظهار التلازم بين عناصر مختلفة في تقديمها باعتبارها أجزاء لا تقبل الانفكاك من نفس الكلية:

«فهل إنجيل المسيح هو مجرد أمشاج الحقيقة والكذب، وأنه ينبغي الاحتفاظ بجزء ونبذ الباقي؟ إنه بالكامل حكمَة، وكله نور وكله حقيقة»[2].

أحياناً يكون هذا التلازم نتاج إرادة إنسانية، إلا أنها تبدو لا تتزعزع؛ فإمَّا أن نتناول الكل وإما أن نتركه بالكامل. يقول العجوز شَارمِيدِيس في إحدى كومِيديَات بلُوت:

«إذا كانت الفتاة تعجبك، فإن المهر الذي تعطيه لك ينبغي أن يعجبك أيضاً. وما عدا ذلك فأنت لن يكون لك ما تريد، إذا لم تتناول ما لا تريده»[3].

إن الحجة، في هذه الحالة، هزلية، لأن المهر لا يكاد يبدو أقل إثارةً من الفتاة: وهذا بطبيعة الحال، يعود إلى أن التلازم يستعمل للتغلب على المقاومة، ولإنتاج الاستمالة نحو ما لا يُرادُ، للحصول على ما يُرادُ.

سنحلل في هذا الفصل بشكلٍ متتابعٍ مختلف أنماط الحجج، مُصنَّفةً بحسب بنية الواقع الذي تحيل عليه، والتي يمكن العثور عليها في الاستعمال العام. إن هذا يعني أننا نتفادى أي موقف أونطُولُوجيٍّ. إن ما يهمنا هنا ليس الوصف الموضوعي للواقعي، ولكن الطريقة التي تقدَّمُ بها الآراء التي تتعلق بالواقع. إن هذه الآراء يمكن تحليلها إما كوقائع faits، وإما كحقائق vérités، وإما كقرائن présomptions[4].

(2) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ, p. 133.

(3) PLAUTE, *Comédies,* vol. VII: *Trinummus,* acte V, Scène II, vv. 1159-1160.

(4) «الوقائع والحقائق» و «الافتراضات» ينظر المبحثان 16 و 17.

إننا سنحلل، في البداية، الحجج التي تطبَّقُ على ترابطات التعاقب، التي تربط ظاهرة بنتائجها أو بأسبابِها، وكذلك الحجج التي تطبق على ترابطات التواجد، التي تربط شخصاً بأفعاله، أو مجموعةً بالأفراد الذين يؤلِّفُونها، وبصفةٍ عامةٍ ترابطات جوهر مع تجلياته. إننا سنرى، لاحقاً، إلى أي حدٍّ يشكّل الرابط الرمزي، الذي يربط الرمز بما يرمز إليه، رابط تعايشٍ. وسنختم هذا الفصل بتحليل الحجج الأعقد. التي يمكن لهذه الروابط أن تُتَّخذ كأساسٍ، أي حجج المراتب المزدوجة، وتلك المرتبطة باختلافات في الدرجة أو الصنف.

إننا مقتنعون، ونحن نؤكد هذا،أن مختلف أنماط الترابط المعدودة لا تستنفد غِنىَ الفكر الحي، وأن هناك، بين نمط من الترابط وبين آخر، تنويعاتٍ دقيقةً، وأنواع من العدوى. إن الخطيب يمكنه أن يتصور أن واقعاً ما بحسب مختلف أنماط الترابط. لا شيء يضمن لنا أن هذه الترابطات مدركةٌ دوماً بنفس الطريقة من قبل الخطيب ومن قبل مستمعه.

وأخيراً، ففي الخطاب المدروس باعتباره واقعةً، ستكون الدلالة المنسوبة إلى الترابط الحِجَاجي، أي إلى ما يبرر «إذن»، مختلفةً تبعاً لما سيقوله عنها الخطيبُ وتبعاً أيضاً لآراء السامع في هذا الموضوع. فإذا كان الخطيب يزعم أن مثل هذا الرابط مجبِرٌ، فإن التأثير الحِجَاجيَّ قد يغدو لذلك أقوى؛ كما يمكن أن يضعف لهذا الادعاء نفسه، انطلاقاً من اللحظة التي يراها السامع غيرَ مدعومةٍ ويرفضها.

أ. روابط التعاقب

61. الرابط السببي والحِجَاج

من بين روابط التعاقب، نجد الرابط السببي يلعب، بدون شكٍّ، دوراً أساسياً، ونجد آثاره الحِجَاجية عديدة بقدر ما هي متنوعة. إننا نرى في البداية أنه ينبغي أن يسمح بحِجَاجات من ثلاثة أنماطٍ:

أ) الحجاجات التي تسعى إلى ربط حدثين متعاقبين بواسطة الرابط السببي؛

ب) الحِجَاجات التي تسعى، حال حصولِ حدثٍ معطى، إلى الكشف عن وجود سبب تستطيع تحديده؛

ج) الحِجَاجات التي تسعى، مع حصول حدثٍ معطى، إلى الكشف عن الأثر الذي يمكن أن يتولد عنه.

فإذا كان جيشٌ ما مزوداً بجهاز استخباراتي مهمٍّ، يحقق الانتصارات، يمكن التفكير في الكشف عن سبب الانتصار في فعالية الجهاز المذكور؛ يمكن اعتماداً على هذه الانتصارات الحالية، استنتاج أنّ الجيش يتوفر على خدمة استخباراتية جيدة؛ يمكن أيضاً، اعتماداً على فعالية هذا الأخير، تعزيز الثقة في انتصارات مستقبلة.

إننا نؤجِّلُ دراسة النمط الأول من هذه الأنماط الثلاثة إلى الفقرات التي سنحلل فيها الحِجاج بالشاهد، والمشكلات التي يطرحها الاستدلال الاستقرائي؛ سنقتصر الآن على الحِجاجات التي تقصد، بفضل تدخل الرابط السببي، انطلاقاً من حدثٍ معطى، إلى زيادة أو تقليل الاعتقاد في وجود سببٍ يفسّرُهُ أو أثر قد ينشأ عنه. ينبغي، من جهةٍ أخرى، أن نفهم من لفظ «حدث» المعنى الأوسع. وفي الحقيقة فإن العلاقة بين مبدإٍ ونتائجه هي في الكثير مدروسة باعتبارها رابط تعاقب يمثل جزءاً من بنية الواقع.

إن الشرطيَّ الذي يسعى إلى التعرف على القاتل، في جريمة تم اقترافُها في غيبة الشهود وكل القرائن الدالة، سيوجه أبحاثه نحو أولئك الذين قد تكون لهم مصلحة في موت الضحية والذين كانت لهم القدرة المادية لاقتراف الجريمة. يُفتَرَضُ أن الجريمة لم يكن لها سبب وحسب، ولكن حافزٌ أيضاً: إن اتهاماً ما، قائماً على قرائن، قد يبين في نفس الآن كيف ولماذا حصل الفعل الإجرامي. إن كيف ولماذا سيُهيمِنانِ على الحِجَاج بحسب التأويل الذي يُعطَى لبعض الأحداث الصعبة على التفسير: ففي **The Ring and The Book**، كان نصف روما يزعم أن غِيدُو فرَانسِيشِينِي كان نائماً لحظة انصراف زوجته، لأن هذه كانت قد خدَّرتهُ[5]؛ والنصف الثاني من روما يذهب إلى أن غِيدُو تظاهرَ بالنوم لكي لا يضطر إلى التدخل[6].

(5) R. BROWNING, *The Ring and the book,* p. 56.

(6) Ibid., p. 97

__who Knows?

Sleeping perhaps, silent for certain,...

إن الحِجَاج بالسبب يَفترِض، حينما يتعلق الأمر بأفعالٍ إنسانيةٍ، أن هذه معقولة. إننا سنسلِّمُ بصعوبةٍ أن شخصاً قد تصرف بطريقةٍ ما، إذا لم يفسِّر المتَّهِمُ دواعي هذا السلوك المنسوب إليه؛ ينبغي أيضاً أن يفسّر لماذا تم اقتراف مثل هذا العمل، وليس فعلاً آخر قد يبدو مفضلاً. يقول أرسطو:

«ففي **مِيدِي** كَارسينُوس، يتهم البعض مِيديَا بأنها قتلت أولادها، لأنهم قد اختفوا من كل الأماكن؛ [. . .] فدافعت مِيديَا عن نفسها قائلةً إنها ما كانت لتذبح أولادها، ولكن جَاسُون من كانت تريد قتله؛ لأنها كانت ستكون غلطةً منها لو أنها ذبحت أولادها، ولم تذبح زوجها. وهذا الموضع الإضماري والموضع الخاص هما كل مادة الصناعة الخطابية لثِيُودرُوس»(7).

يتطلب هذا الحِجَاج، لكي يكون فعَّالاً، اتفاقاً بين المتحاورين متعلقاً بحوافز الفعل وتَراتُبِيَّتِها.

فبسبب مثل هذه الاتفاقات يمكن أن تجري الحِجَاجات التي تقصد إلى إبعاد كل ما يبدو أقلَّ احتمالاً لحدوثه. ومع ذلك، فحينما يحصل حدثٌ ما باعتباره غير قابلٍ للطعن، سيتعلق الأمر حينئذٍ بتحديد موضعه في إطار يفسِّر ظهوره: فإذا كان أحدهم في لعبة تقوم على المصادفة، يربح عدداً من المرات مرتفعاً شكلٍ غير معهودٍ، ففي ذلك مدعاةٌ إلى الشك في أن الرابح يغُش، وذلك يجعل ربحه أقل رجحاناً. وكذلك فإن الشهود المتفِقين ينبغي لهم أن يعثروا على تفسيرٍ لا يكون مَحض الصدفة؛ فإذا تم استبعاد التواطؤ ينبغي بطبيعة الحال الاعتراف بأن عليهم أن يحيلوا على حدثٍ واقعيٍّ بالفعل.

إن الرابط السببي يلعب دوراً هاماً في الاستدلال التاريخي الذي يعتمد على **الاحتمالية القبلية** .probabilité rétrospéctive إن آرُون يكتُبُ بعد وِيبر:

«إن أي مؤرخٍ يكتب يتساءل، لكي يفسِّرَ ما حدث، عما كان ينبغي أن يحدث»(8).

(7) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, XXVII, 1400 b.

(8) R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* p. 164.

يتعلق الأمر، في بناءٍ نظريٍّ خالصٍ، بإبطال السبب، باعتبارهِ شرطاً ضرورياً لإنتاج الظاهرة، لأجل تحليل التغيرات التي قد تنتج عن هذا الإبطال. أحياناً يتم التركيز، على وجه الخصوص، على تغيرات الأثر: إن المحامي المدافع عن عالمٍ مقتنع بالجاسوسية سيصرِّح بأن زبونه، بدون الحربِ، بدلاً من أن يتخذ مكانه على كرسيِّ المتهَمِين، قد يكون معتبراً مرشحاً لجائزة نوبل[9].

إننا نعثر في فقرة مثيرة، في الحلقة الثانية من **دون كِيخُوطِي** على صورة كارِيكَاتُورِيَّة للحِجاج اعتماداً على رابط السببية، بالبرهنة على حدثٍ بسببه والعكس. إن سَانتشُو بَانثَا وهو يتحدث عن العمليات السحرية التي ادعى البطل أنه قد شارك فيها في حانة مُونتِيسِينُوس، صاح غير مصدِّقٍ:

> «آهٍ! ياإلهي! [. . .] هل يمكن أن تحدث في هذا العالم مثل هذه الأشياء، وأن تكون للسَّحَرةُ والعمليات السحرية كل هذه القوة، وأن تتمكن من تغيير فطنة سيدي إلى جنون غريب»[10].

إن الهزل يتولَّدُ هنا عن التعارض بين التأملات في السبب انطلاقاً من تأويلٍ معيَّنٍ للحدثِ وبين تقدير الأحداث بالانطلاق من تأويلٍ معيَّنٍ للسببِ.

إن البحث عن السبب يناسبه في ظروفٍ أخرى البحث عن الأثر. إن الحِجَاج يتطور، في هذه الحالة ـ بطريقة تناسبية؛ الحدث يؤمن بعض النتائج؛ النتائج المتوقعة، إذا تحققت، تساهم في إثبات وجود الحدث الذي يكون شرطاً لها.

فلننتبه لأجل أن نختم الكلام عن الاستدلالات القائمة على الصلاحية الكونية لمبدإ السببية أو لذلك الذي يناسبه مبدأ المسؤولية. بالانطلاق من مبدإ أن لكلِّ حدثٍ سبباً، يُحاجُّ لمصلحة خلود الكون، الذي لم تكن له قطّ بدايةٌ. وكذلك فنظراً لأن كلَّ فعلٍ يعتبر جزاءً أو عقاباً عن فعلٍ سابقٍ، يخلص الهنود

(9) CURTIS- BENNETT, défenseur du Dr Fuchs, au procès d'Avril 1950.

(10) CERVANTES, *El ingenisio hidalgo don quijote de la mancha,* vol. VI, II, chap. XXIII, pp. 112-113.

إلى خلود الروح، الذي بدونه كان سيكون هذا الجزاء أو العقاب مزوداً بكَرمَنٍ Karman تنزع عنه صفة الفاعل[11].

62. الحجة البراغماتية

يحدث نقل القيمة بين عناصر السلسلة السببية بالذهاب من السبب نحو الأثر ومن الأثر نحو السبب. ومع ذلك، ففي الحالة الأولى، أي الحالة التي سنسميها منحدرة، نجد الرابط بين الأطراف - خاصة حينما يتعلق الأمر بأشخاص - لا توفره بطبيعة الحال، العلاقة السببية، وإنما علاقة التواجد[12]. وعلى هذا الغرار فإن انحطاط معيار الإنسان، حينما نتبين أنه مشتق من عادة بدائية، لأنه منحدر من الحيوانات، وتقدير الطفل يجد علّتَه في نبل أبويه، يقومان [كل هذه الروابط] على علاقة التواجد، وعلى فكرة الجوهر أكثر من قيامهما على علاقة التعاقب.

إننا نطلق **الحجة البراغماتية** على تلك التي تسمح بتقويم فعلٍ أو حدثٍ في علاقته بنتائجه المفيدة أو الضارة. هذه الحجة تلعب دوراً مهماً في الحِجَاج بحيث أن بعضهم قد أراد أن يعتبرها الخطاطة الوحيدة لمنطق أحكام القيمة: فلأجل تقدير حدثٍ ما تنبغي الإحالة على آثاره. على هذه الحجج يحيل لُوك مثلاً لكي ينتقد النفوذ الروحيَّ للأمراء.

> «لا نستطيع أبداً إقامة أو ضمان السلام ولا الأمن ولا مجرد الصداقة بين الناس، ما دام يهيمن الرأي بأن السلطة قائمة على النعمة، وأن قوة السلاح ينبغي أن تنشر الدين»[13].

وبالنسبة إلى النفعيِّين، من قبيل بِينتَام، لا توجد طريقةٌ أخرى كافية للحِجَاج:

---

(11) ANNAMBHATTA, *Le compendium des topiques,* p. 46.

(12) ينظر المبحث 68: «الشخص وأفعاله».

(13) LOCKE, *The second treatise of civil government and a Letter concerning toleration,* p. 135.

«ما هو تقديم **علة جيدة** في موضوع القانون؟ إنه الاستشهاد على الخيرات أو الأضرار التي ينزع هذا القانون إلى إحداثها... ما معنى تقديم **علة باطلة**؟ إنه الاستشهاد، مع أو ضد قانونٍ ما، على أن كل شيء آخر غير آثاره، للخير أو للشرِّ»(14).

إن الحجة البراغماتية يبدو أنها تتطور بدون صعوبةٍ تذكر، إذ إن النقل إلى السبب، لقيمة النتائج، يحدث، بدون البحث عنه. ومع ذلك فهل يستطيع المتهم باقتراف فعلٍ سيِّئٍ ـ أن يحاول فكَّ الرابط السببي وأن يجعل التهمة تسقط على شخصٍ آخر أو على الظروف(15). فإذا تمكن من نفي التهمة، فإنه سيكون هذا السبب نفسه قد نقل الحكم السيِّئ إلى من يبدو في تلك اللحظة سبب الفعل.

إن الحجة البراغماتية التي تسمح بتثمين شيءٍ في علاقة مع نتائجه، القائمة أو المستقبلة، تكتسي أهميةً مباشرة للفعل(16). إنها لا تتطلب لكي تحظى بقبول الحكم العام، أي تبرير. إن وجهة النظر المعارضة، وفي مرة تكون فيها موضع دفاع، تتطلب على العكس حِجَاجاً؛ من قبيل هذا التأكيد أن الحقيقة ينبغي أن تكون موضوعَ إشادة، ومهما كانت النتائج، لأنها تمتلك قيمة مطلقة، مستقلة عن هذه النتائج.

إن النتائج، مصدر قيمة الحدث الذي يولِّدها، يمكن أن تلاحظ أو ببساطة أن تكون متوَقَّعة، يمكنها أن تكون مؤكَّدة أو مفترضةً؛ إن تأثيرها سيظهر في السلوك، أو في الحكم وحسب. إن الرابط بين السبب ونتائجه يمكن أن يكون مدركاً بحدةٍ شديدة، بحيث أن نقلاً انفعالياً مباشراً، غيرَ ظاهرٍ يتحقق من هذه إلى تلك، بحيث يحصل الاعتقاد بالتعلق بشيء بسبب قيمته الخاصة، في حين أن النتائج هي في الواقع التي تَتَملَّكُنَا(17).

---

(14) BENTHAM, *Œuvres,* t. I: *Principes de législation,* chap. XIII, p. 39.

(15) Cf. CICERON, De Inventione, liv. II, § 86; *Rhétorique à Herennius,* liv. II, § 26.

(16) Cf. H. FEIGL, *De principilis non disputandum?...,* فـي *Philosopical analysis,* edited by Max BLACK, p. 122 بشأن التعارض بين justificatio actionis الذي يسميه vindication et justificatio cognitionis اختبار الصحة.

(17) Cf. remarques de D. VAN DANTZIG dans *Democracy in a world of tensions,* edited by R. Mc KEON, p. 55.

إن الحِجَاج بالنتائج يمكن أن يطبَّق على الترابطات التي يسلِّمُ بها العموم، والتي تكون قابلةً لاختبار صحتها أو غير قابلةٍ، أو على الترابطات التي لا تكون معروفة إلا عند شخصٍ واحدٍ. في هذه الحالة الأخيرة، يمكن للحجة البراغماتية أن تُستعمَلَ لتبرير سلوك هذا الشخص. وهكذا ففي كتابه حول هذيان الضَّجرِ والهجر، يلخِّص نُودِيي بالشكل التالي استدلال المعتقِد في الأباطيل.

«فإذا كنا ثلاث عشرة حول المائدة، وإذا أشعلتُ ثلاث سجائر بعود ثقاب واحد، فإنني أكون بطبيعة الحال متخوفة وأفقد صوابي. . . وإذا طالبت، على العكس من ذلك، بأن نكون اثنتي عشرة، وبأن أمتنع عن إشعال السجارة الثالثة، فإنني أكون مطمئنةً وأستعيد كل ملكاتي. إذن فإن هذا المطلب وهذا الامتناع مشروعان ومعقولان. وبكلمة واحدةٍ: إنهما منطقيَّان، وأنا منطقيةٌ مع نفسي»[18].

وانطلاقاً من اللحظة التي يتأكد فيها رابط **واقعة ـ نتيجة** فإن الحِجاج يكون مفيداً، ومهما كانت معقولية الرابط نفسه. ولنسجِّل أن مُعتقِد الأباطيل يعقلن سلوكه، وهي العقلنة التي تكمن في التَّذرُّع بالحجج التي يمكن أن يقبلها المحاور. إن مُعتقِد الترهات قد يكون معذوراً إذا كان المحاور يعترف بجدوى السلوك الذي يُجَنِّبُ صاحبه ضجراً ما أو أذىً نفسياً ما. وبصفةٍ عامةٍ، فإن الحِجاج البراغماتي لا يمكن أن يتطور إلا انطلاقاً من الاتفاق على قيمة النتائج. إن حِجَاجاً، قائماً في الغالب على تقنياتٍ أخرى، سيكون مدعوّاً لطلب الدعم، حينما يتعلق الأمر، في حالة المساجلة، لمناقشة أهميَّةِ النتائج المزعومة.

إن الحجة البراغماتية لا تقف عند حد نقل صفةٍ ما من النتيجة إلى السبب. إنها تسمح بالانتقال من نظامٍ من القيم إلى آخر، من قيمة ملازمة للثمار إلى قيمة أخرى ملازمة للشجرة، وبالخلوص إلى سموِّ سلوكٍ بالانطلاق من فائدة نتائجه. إنها تستطيع أيضاً، وهنا تبدو أنها الأهم، من الناحية الفلسفية، أن تعتبر النتائج الجيدة لدعوى ما باعتبارها حجةً لصدقها. إليكم مثال من كَالفَان على هذه الطريقة للاستدلال، في موضوع الاختيار الحر والعفو.

(18) Ch. ODIER, *L'angoisse de la pensée magique,* p. 121.

«إلا أنه لأجل أن تتضح لنا بسهولة حقيقة هذه المسألة، ينبغي لنا أولاً أن نحدد هدفاً نقصده بكلِّ جدالنا. وبهذا فها هي الوسيلة التي تسعفنا في تجنب التيه: اعتبار المخاطر التي تقوم في هذا الجانب وفي ذاك»[19].

إن استعمالاً متميِّزاً للحجة البراغماتية يكمن في اقتراح الفوز باعتباره معياراً للموضوعية، والصلاحية؛ فبالنسبة إلى كثيرٍ من الفلاسفة والأديان، تقدَّمُ السعادة باعتبارها التبرير النهائي لنظرياتهم، وكعلامةٍ على انسجامها مع الواقع، وعلى اتفاقٍ مع النظام الكوني. لا تتردد الرِّواقيَّة في استخدام مثل هذه الحجة. وحتى الفلاسفة الوجوديِّون، الذين يُزعَمُ أنهم لا عقلانيُّون، يقرِّرُون أن اعتبار فشل تجربة ما علامةٌ واضحةٌ على طابعها «غير الأصيل». إن المسرح المعاصر يشدد بشكلٍ تلقائيٍّ على هذه الفكرة[20]. إن نفس الحجة مستخدمةٌ في التقاليد الأكثر تنوعاً، بدءاً من تلك التي ترى أن أفضل قضيةٍ يُتَعَرَّف عليها في انتصار حَامِيها، إلى الواقعية الهِيغِليَّة التي تُسَيِّد التاريخ، بتَخوِيلِهِ دور القاضي النهائي. من هذا المنظار فإن الواقع هو حامل قيمة، إنّ ما أمكن أن يولد، ويتطور، ويستأنف الحياة، يقدم باعتباره فوزاً، ووعداً بالفوز في المستقبل، وباعتباره برهاناً على عقلانيته وموضوعيته.

إن الحجة البراغماتية تقدَّم في الغالب باعتبارها مجرد وزنٍ لشيءٍ ما بواسطة نتائجه. إلا أنه من الصعوبة بمكانٍ الجمع في نفس الحزمة كل نتائج حدثٍ معينٍ، ومن جهةٍ أخرى من تحديد الجزء الذي يعود إلى حدثٍ وحيدٍ في تحقُّقِ الأثر.

ولأجل أن يتحقَّق نقل القيمة بوضوحٍ، سنحاول أن نبيِّنَ أن حدثاً ما شرطٌ ضروريٌّ لحدثٍ آخرَ. إليكم هذا المثال على هذا الضرب من الحِجاج: إنه يقصد إلى تبخيس الخيرات الأرضية، أي الزائلة:

«أهو صعبٌ عليك أن تفقد هذا الشيء أو ذاك؟ لا تتعب نفسك لخسارته؛

(19) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne,* liv. II, chap. II, § 1.

(20) Cf. G. MARCEL, *Un Homme de Dieu :* C, -A. PUGET, *La peine capitale.*

إذ بمكابدتك خسارته، تريد الحصول على ما لا يمكن الاحتفاظ به»(21).

ومع هذا، فخارج الحالات، حيث السبب والأثر يمكن اعتبار أحدهما تحديداً للآخر ـ نكون هنا بصدد حِجَاج شبه منطقيٍّ ـ فإن الحدث المطروح للتثمين لن يكون إلا سبباً جزئياً، أو شرطاً ضرورياً. ولأجل أن ننقُلَ إليه كلَّ ثقل الأثر، ينبغي أن نقلِّلَ أهمية وتأثيرَ الأسباب الإضافية، باعتبارهما أعراضاً وذرائع لأسبابٍ ظاهرةٍ.

ومن جهةٍ أخرى، فحينما يتعلق الأمر بنقل قيمةِ أثرٍ ما إلى السبب، فإلى أية حلقة من السلسلة السببية يمكن أن نصل؟ يلاحظ كِينتِيلِيَان:

«إننا بالعودة من سببٍ إلى سببٍ وبانتقائهما، يمكن أن نصل إلى حيث نريد»(22).

إلا أننا بقدر الصعود عالياً يكون رفض الخصم سهلاً. إننا بإرجاع النتائج إلى سببٍ بعيدٍ جداً، نجازف بتقويض كل إمكانيةٍ للنقل.

هناك تعقيد آخر للحجة التداولية ينشأ عن القيد الذي يجبرنا على مراعاة عدد كبيرٍ من النتائج، الحسنة أو السيئة. إن وجود النتائج المُتبايِنة كان موضوعَ **مُصنَّف الصنعة** لكَالِيب، كما يقول لنا أرسطو، الذي يستشهد بالمثال الآتي:

«إن التربية تعرِّ ُ للحسد، وهذا شرٌّ، وتجعلُ المرء عالماً، وهذا خيرٌ»(23).

يبدو هذا الاعتبار للنتائج المفيدة وغير المفيدة، وهو وسيلةٌ أكيدةٌ لقيام المجادلة، أنه يجد حلّا في الحساب النفعي. إلا أن مثل هذه الفلسفة قد تمت معارضتها باعتراضات في المبدإ.

---

(21) GUIGUES LE CHARTREUX, *Meditationes,* chap. II, Patrol. Latine, t. CL. III. Col. 610 b, cité dans E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale,* p. 268.

(22) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 84.

(23) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23. XIII, 1399 a.

إن خصوم الحِجَاج البراغماتي يطالبون بحق الاختيار من بين النتائج، تلك التي يحتفظون بها بوصفها جديرة بأخذها بعين الاعتبار، وهي موضوعة للمناظرة. وأكثر من هذا أن الحجة البراغماتية تعرضت للنقد من قبل المشايعين للتصور الإطلاقي، أو الصُّوري للقيم، وعلى وجه الخصوص للأخلاق. إن هؤلاء ينتقدون الحجة البراغماتية لاختزالها دائرة النشاط الأخلاقي أو الديني إلى القاسم المشترك النفعي، الشيء الذي يؤدِّي، بالضبط، إلى اختفاء ما في مفاهيم الواجب والخطأ والخطيئة من خصوصية. يلاحظ مُونتِيني بهذا الصدد:

«بما أن هناك بالضبط تسليماً بهذه المأثورة، لا ينبغي الحكم على القرارات بالأحداث. إن القَرطاجنيِّين كانوا يعاقبون على القرارات السيئة لقادتهم، حتى إن توِّجت بمآل حسنٍ. وطالما رفض شعب روما ظفر الانتصارات العظيمة والمفيدة لأنَّ تصرف الزعيم لا يناسب مآله الحسن»[24].

هذه التأملات، المتعارضة مع الحجة البراغماتية، تفترِض عدم مناقشة القيم الأخلاقية والدينية، والاعتراف من جهةٍ أخرى، باستقلالٍ عن نتائجها، أو على الأقل، عن نتائجها الحالية والمباشرة، بقواعد الحقيقي والزائف، والخير والشر، والمناسب وغير المناسب.

إن سِيمُون قِيي يعتريها الغضب لأن عديداً من الحجج لمصلحة المسيحية هي من نمط **الإشهار لفائدة أقراص بِينك**، ومن قبيل أيضاً، **قبل الاستعمال وبعد الاستعمال**، وهي تقوم على التصريح:

«انظروا كم كان الناس منحطِّين قبل المسيح. . .»[25].

ولكن هل الحجة سيئة لأنها تلقى النجاح في عالم التجارة؟ إن هذا لم يكن يضايق كَالفان ولا بَاسكَال. وإن لَايبنِيتز وهو المبشِّر غير المتوقع البراغماتية، لا يتردد في الحكم على مقومات الحجاج في علاقة بنتائجه.

(24) MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais,* Liv. III, chap. VIII, pp. 904-905.
(25) WELL, *L'enracinement,* p. 213.

«والحال أن هذه الحقيقة لِلَامادِّيَّة النفس يمكن بدون شكٍّ استنتاجها. لأنه من الأفيَدِ للدين وللأخلاق بشكلٍ غير نهائي، وعلى الخصوص في الزمن الذي نوجد فيه (حيث الكثير من الناس لا يكادون يحترمون الوحي والمعجزات) أن يظهر أن الأنفس هي غير ميتة بالطبيعة، وأنه سيكون معجزةً ألا تكون كذلك، تماماً كما الزعم بأن نفوسنا هي ميتة بالطبيعة، إلا أنه بفضل عطفٍ معجزٍ مستندٍ إلى وعد الربِّ، فهي لا تموت. ومع ذلك، فإننا نعرف منذ زمن بعيدٍ أن من أرادوا تقويض الدين الطبيعي ورده كله إلى الوحي، كما لو أن العقل لا يعلمنا شيئاً بهذا الصدد، وبهذا فقد أصبحوا مشبوهين، وليس ذلك دائماً بغير حقٍّ»(26).

63. الرابط السببي باعتباره علاقةَ واقعةٍ بنتيجته أو وسيلة بغاية

إن نفس الحدث سيؤوَّلُ ويقوَّمُ بشكلٍ مختلفٍ تبعاً للفكرة التي تكونت لدينا عن الطبيعة المقصودة أو غير المقصودة لنتائجه. إن صراخات الرضيع تلفت نظر الأم، إلا أنها في لحظة معينةٍ تصبح وسيلة لهذا الأثر؛ إن الدلالة التي تعطيها الأم لهذا تابعةٌ في الغالب الأعم لاستجابتها. وبصفةٍ عامةٍ فإن اعتبار أو عدم اعتبار سلوكٍ ما بوصفه أداةً لإدراك غايةٍ ما يمكن أن يؤديَ إلى نتائج أهمَّ، ويمكن إذن، لهذا السبب أن يشكِّلَ الموضوع الأساسي لحِجَاجٍ ما. وبحسب تصوُّ التعاقب السببي، مع مراعاة العلاقة «الواقعة ـ النتيجة» أو «الوسيلة ـ الغاية» يتم التركيز تارة على الأول وطوراً آخر على الثاني من الطرفين؛ إذا أُريد تنقيص أثرٍ ما، يَكفي تقديمه باعتباره نتيجة ؛ وإذا أُرِيدَ رفع أهميته، وجب تقديمه باعتباره غايةً. إن التقويم قائمٌ على أنه في الحالة الأولى، نعارض واحِدِيَّة الواقعة بتعددية نتائجها، وفي الثانية نعتبر معارضة أحادية الغاية بتعددية الوسائل قليلة الأهمية. وفي كلِّ الأحوال، فإن هذا الاعتبار يسمح بنقدٍ مزدوج ضد الحجة البراغماتية: فمن جهةٍ يبيِّنُ أن قيمة النتائج ليست مقداراً ثابتاً، ومن جهةٍ أخرى فهو يبدو أنه يعطي الحقَّ أولئك الذين يلحُّون على التنقيص الذي ينشأ عن استعمال هذه الحجة لكلِّ ما يبدو أحادياً، ومن هنا كوسيلةٍ لغاياتٍ يُراد حصولهُا.

(26) LEIBNIZ, *Œuvres,* éd. Gerhardt, 5e vol.: *Nouveaux essais sur l'entendement,* pp. 60-61.

إن تمييز الغايات والنتائج يسمح بألا نُسنِدَ إلى فاعلٍ ما إلا بعض آثار أفعاله. هكذا فإن سان تُومَاس يبرر وجود الشَّر في العالم:

«إن الصورة الأساسية التي ينكشف بها الرَّبُّ بوضوحٍ في الأشياء المخلوقة إنما هي النظام الكوني. إلا أن نظام الكون يتطلب، ونحن نعرف سلفاً هذا، كونَ بعضِ الأشياء ناقصة. الرَّبُّ هو إذن سبب الفسادات والنقائص في كل الأشياء، إلا أن ذلك نتيجة فقط، وبصورة عرضية، لإرادته أن يُسبِّب النظام الكونيَّ. وباختصارٍ، فإن أثر السَّبب الثاني الناقص يمكن أن يُنسَب إلى السبب الأول الخالص من أي نقص، باعتبار ما ينطوي عليه ذلك النقص من وجودٍ وكمالٍ، وليس باعتبار ما ينطوي عليه من شرٍّ ونقص»[27].

إن السخرية تكمن أحياناً في قلب تأويل نفس الحدث. يحكي كينتِيلِيَان:

«بما أن سكان تَرَّاغُونَا قد أعلنوا لأُوغِيست أن أشجار نخيل قد نبتت في مذبحهِ: فقد أجاب: «إننا نرى جيداً أنكم توقِدون هناك النا باستمرار»[28]. إن أُوغِيست لا يؤوِّلُ الأحداث باعتبارها تجلِّياً معجزاً ولكن باعتبارها نتيجة إهمالٍ».

حينما تكون لنفس الواقعة نتائج عديدة، فإن هذه تتنازع في ما بينها، وإن النتائج غير المستحسَنة تتغلب على الغايات المشتهاة لسلوكٍ ما يمكن لهذا أن يبدو أخرق بشكلٍ هزلي. إليكم هذه القصة التي أضحكت كثيراً كَانط:

«إن ثرياً وارثاً قد استأجر بمقابل مرتفع أناساً لكي تكون مراسم أبيه الفقيد في مستوى المقام. إلا أنه هؤلاء الشُّطَّارَ بقدر ما يُجزَل لهم العطاءُ تغمرهم الفرحةُ!»[29].

(27) E. GILSON, *Le thomisme,* p. 223: (Cf. Sum, theol, I, 49, 2, ad Resp.).

(28) QUINTILIEN, vol. II, liv. VI, chap. III, § 77.

(29) Cité d'après Ch. LALO, *Esthétique du rire,* p. 159.

يحلِّل جان بُولَان عباراتٍ باعتبارها «**تكهناً بالماضي**»(30) من قبيل «**قاتل بمئة فرَنك**» التي تترتب عن تحويل الخطاطة «واقعة – نتيجة» إلى خطاطة «وسيلة – غاية». إننا نلاحظ الطابع المُزري والصادم لهذا التحويل. إلا أن نفس التحويل يبدو أقل إثارةً للاستغراب حينما ندرج في غايات مشروعٍ ما الكثير من النتائج الهامةِ ولو كانت غير إرادية. إن هذه هي بالخصوص حالة الحرب التي تنشأ عنها نتائج تتخطى التوقعات، ويُؤكَّد بعد ذلك أن البلد كان قد لجأ إلى السلاح بغاية الدفاع عن وجوده.

ولأجل دعم تأويلِ **واقعة-نتيجة** ضد تأويل **وسيلة-غاية** تُستعمَل تقنيات عديدةٌ. قد نُظهِرُ على سبيل المثال أن الحدث الحاصل لا يمكن أن يكون غايةً، نظراً لأهميته القليلة التي يكتسيها في الحالة القائمة، أو لقلة الاعتبار الذي خُصَّ به، أو لقلة الفوائد التي جُنِيَت منه، أو أن نبيِّنَ أن الواقعة التي أنتجتهُ لم تكن وسيلةً، إذ إنه سلف كونه نتيجة واقعةٍ محدَّدَةٍ. بهذه الكيفية، فإن آدَم سمِيث، قد عمد، لأجل البرهنة على أن تقسِيم العمل لم يكن مطلوباً من الناس باعتباره وسيلة قصد بعض الغايات، إلى تقديم ذلك باعتباره نتيجة الذوق الذي يمتلكه هؤلاء لأجل تبادل الخيرات(31).

إن تحويل واقعةٍ إلى وسيلة يقوّض في الكثير الآثار السارة التي يمكن أن يولِّدها: إننا نزدريه تحت اسم «مقوِّم». لقد استشهدنا في مكانٍ آخر بفقرة لمَارسِيل برُوست كمثالٍ على ما نقول:

> «وكذلك إذا تأسف شخص ما لأنه لم يعد مطلوباً من الناس، فإنني قد لا أنصحه بأن يستجيب لمزيد الدعوات، وبألا يكتسي بملابس أكثر أناقة؛ قد أقول له ألا يستجيب لأية دعوة، وأن يعيش منزوياً في بيته، وبألا يتيح لأحد فرصة الدخول إليه، وحينئذ فقد يصطف الناس بباب بيته. أو بالأحرى قد لا أقول شيئاً. إذ من الوسائل المضمونة لكي يطلبك الناس وستكون ذات مردودية، كما الإنسان عندما يكون معشوقاً، ألا يتم الإعداد

(30) J. PAULHAN, *Entretien sur les faits divers,* p. 54; cf. sur ce point M.- J. LEFEBVE, Jean PAULHAN, pp. 91 et suiv.

(31) A. SMITH, *The wealth of nations,* p. 13.

لذلك بشكل مقصود؛ مقال ذلك: إذ لازم إنسان ما غرفته بسبب معاناة مرض خطيرٍ أو يعتقد أنه كذلك، أو أنه يخفي عشيقة ما ويؤثرها على الناس»[32].

ولأجل إبعاد تهمة المقوِّم، ينبغي تقديم تفسيرٍ أفضل للسلوك: إننا سنقول عنه إنه نتيجة واقعةٍ مستقلة عن الإرادة، أو وسيلةُ غايةٍ أخرى غيرِ تلك المطروحة. هكذا فإن التعلق بالعفوية في الفن، أو تقديم الفن باعتباره وسيلة لغاياتٍ اجتماعية أو دينية هو طرقٌ متنوعةٌ لإظهار أن تقنيات الفنَّان لا تشكِّلُ مقوِّماتٍ، وهذه هي التهمة التي أزرَت بالخطابة في القرن التاسع عشر[33].

حينما ينتج فعلٌ، ذو غاية أكيدة، نتائجَ لا يمكن التغاضي عنها، وتكون هي، على وجه الخصوص، التي تهم الآخرين، فإن هؤلاء يمكنهم أن يلاحظوا في الفعل المطروح مجردَ وسيلة لهذه النتائج. إننا نتذكَّر **قَيصَرَ** بَانيُول، كيف أبعد الطبِيبُ عن سرير بَانِيس القسِّيسَ الذي جاء بالزيت المقدّس:

«. . . ومستخدَم التَّرَاموَاي، ذلك الذي بُتِرَت ساقه بحافلته؟ فبعد حقن الدم، كانت سحنته مقبولةً gueule possible. إلا أنك قد جئت: إن هذا لم يتأخر! حينما شاهدك، اعتقد أنه ميتٌ، ومات لاعتقاده أنه ميتٌ. . . إذن اسمح لي بأن أقول لك: إن دورك لا يكمن في قتل مرضاي. إنني أقتل، أنا وحدي، ما فيه الكفاية وبدون قصد»[34].

هذا الانفصال بين الفعل وغايته، لمصلحة نتائجه، يمكن أن يصبح معتاداً بما فيه الكفاية بحيث إن الرابط القديم ينسحب إلى الخلف. إن الصيد الذي كانت غايته البحث عن الغذاء، قد أصبح قبل كلِّ شيءٍ وسيلةً لتأمين بعض التَّميُّزاتِ الاجتماعية[35].

(32) M. PROUST, *A la recherche du temps perdu,* vol. 12: *La prisonnière,* II, p. 210. Cité dans la *Rhétorique et philosophie*, p. 30 (Logique te rhétorique).

(33) ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

(34) PAGNOL, *César,* p. 60.

(35) R. AMY, *Hommes et bêtes,* pp. 106 et suiv. (Rev. De l'Inst. De sociol., 1954 nº1, pp. 166 et suiv.).

فإذا كانت غايةٌ ما تُولِّدُ بعض النتائج اللاحقة، فإن هذه يمكن اعتبارها بمثابة الغاية الحقيقية. عن هذا يمكن أن ينتج ما يجعل الفاعلَ مضحكاً، حينما تكون حلقتا الأحداث تُقوِّض إحداهما الأخرى، كما نلاحظ في هذه الفقرة لشِيشرُون.

«ما أنهكني ليس هو المنفى البئيس، بل كونه قد هيأ لي عودة مجيدة»[36].

كثيرةٌ هي **المقابلات** من هذا النمط.

64. الغايات والوسائل

إن منطق القيم، في صيغه الأولى، قد افترض تمييزاً دقيقاً بين الغايات والوسائل، ومن بين هذه فإن الغايات النهائية تتناسب والقيم المطلقة. إلا أنه من الناحية العملية هناك تفاعلٌ بين الأهداف التي نتوخاها والوسائل التي نتبعها لتحقيقها. إن الأهداف تتشكَّلُ، وتتدقَّقُ وتتحول، تبعاً لتطور المقام الذي تشكِّلُ فيه الوسائل المتوفِّرة والمقبولة جزءاً؛ إن بعض الوسائل يمكنها أن تكون متطابقةً مع الغايات، ويمكنها أن تصبح غاياتٍ، بتركها في الظِّلِّ، وفي اللامُحدَّدِ وفي الممكن، ذلك الذي قد تُستخدَم له.

إن التقنيات الحديثة للإشهار والدعاية قد استثمرت بعمقٍ قابلية تشكُّل الطبيعة الإنسانية التي تسمح بخلق حاجات جديدة، وبإبطال أو تحويل حاجات قديمة. هذه التحولات تؤكد أن ما يظلُّ ثابتاً وكونياً هي وحدها الغايات المصاغة في صورةٍ عامةٍ وغير دقيقة، وأنه بدراسة الوسائل يحدث في الكثير توضيح الغاية[37].

هناك غاياتٌ تبدو مطلوبةً، لأن وسائل تحقيقها هي مصنوعة أو أن توفُّرها يصبح أمراً سهلاً. لأجل دفع الآثمين إلى الكفارة، يلحُّ بُوسوِيه على أن الرَّبَّ وسيلةٌ للنجاة:

(36) CICERON, *Paradoxa stoicorum,* IVe, § 29.

(37) Cf. W. BARNES, Ethics without Propositions, *Aristotelian Society,* Supp. Vol. XXII, p. 16.

«إنه [الرَّبَّ] لا يرفض شيئاً للآثِمين مما هو ضروريٌّ لهم. إن لهم حاجةً إلى ثلاثة أشياء: الرحمة الإلهية، والقدرة الإلهية، والعفو الإلهي. . .»[38].

إن الغايات تبدو مطلوبةً أكثر، ما دام تحقيقها سهلاً. ومن المفيد أيضاً أن نبيِّن أنه إذا لم نكن إلى الآن قد حصدنا فوزاً ما، فذلك راجعٌ إلى أننا كنا نجهل الوسائل الجيدة، أو إلى أننا كنا نُهمِل استخدامها. ولنسجِّل بهذا الصدد أن المستحيل والصعب أو معارضيهما، الممكن والسهل، لا يتعلقان دائماً بالاستحالة والصعوبة التقنيتين، ولكن المعنويَّتَينِ أيضاً، وذلك يتعارض مع القيود، ذلك سيؤدي إلى تضحيات قد لا يكون المرء مُهَيَّأً لقبولها. هاتان الزاويتان للنظر اللتان ينبغي تمييزُهما ليستا كما تذهب إلى ذلك تحليلات سَارتر[39]، مستقلَّةً إحداهما عن الأخرى.

ففي بعض الحالات، يمكن للوسيلة أن تتحول إلى غايةٍ نتعَقَّبُهَا هي في ذاتها. يقدم غُوبلُو مثالاً جيِّداً مجلوباً من الحياة العاطفية:

«إننا نحبُّ حينما نَأنَسُ في المحبوب مصدراً للسعادة غير المنتهية، وغير المحددة وغير المعروفة. . . في هذه الحالة ما يزال المحبوب وسيلةً، وسيلةً وحيدة ومستحيلةَ التعويض بغايات غير محدودة وغير محدَّدة. . . إننا نحب حقّاً، إننا نحب الصديق **لِذاته**، مثل البخيل يحب ذهبه، حينما لا تعود الغاية موضع اعتبارٍ، فإن الوسيلة هي التي تصبح غايةً، حينما تكون قيمة المحبوب، النسبي، قد أصبحت مطلقةً»[40].

ففي الحياة الاجتماعية، وفي أغلب الحالات، يكون الاتفاق على وسيلة ـ قادرةٍ على إنجاز غاياتٍ متباينةٍ، لا تحظى بنفس الاعتبار عند الجميع ـ هو ما يقود إلى تمييزِ هذه الوسيلة عن الغايات التي تمنحها قيمتها، وجعلها غايةً مستقلَّةً[41] إن هذه هي أحسن تقنيةٍ لتمجيد هذا الاتفاق قبل أن يُرى فيه اتفاقاً

(38) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: sur la pénitence, p. 71.

(39) J.-P SARTRE, *L'être et le néant,* pp. 531 et suiv., 562 et suiv.

(40) E. GOBLOT, *La logique des jugements de valeurs,* pp. 55-56.

(41) Cf. Ch. L. STEVENSON, *Ethics and language,* p. 193.

على الغايات، أي على ما يعتقد أنه هو الأساس. إن الإلحاح على أن الاتفاق لا يتعلق إلا بوسيلة تؤدي إلى غاياتٍ متباينةٍ إنما هو الإلحاح على الطابع المؤقت والعابر، وباختصار، الثانوي، لهذا الاتفاق.

وفي نفس الاتجاه، فإن سِيمُون ڤِيي تريد، لكي تبين أنه في ما يتعلق بحسن الوجود، فإن الرضا في العمل، رضا المنتج، ينبغي أن يكتسِيَا الأهميةَ الأوليةَ، أن تُعتبَر هذه الأمور غايةً في ذاتها، وليست مجرد وسيلة لمضاعفة الإنتاج:

«لم يكن للتقنيِّين أبداً، وإلى الآن، شيء آخر في الذهن غير حاجات الصناعة. فلو كانت في أذهانهم حاضرةً دائماً ضرورات من يصنعون، فإن كل تقنية الإنتاج ينبغي لها أن تتحول بالتدريج»[42].

إن للدعوة إلى تغيير الغاية شيئاً من الثورية الشجاعة.

إن العملية المعكوسة، التي قد تحوِّلُ غايةً إلى وسيلةٍ، فيها شيءٌ مما يسلبُ القيمة والمزرِي. يتمرد جَانكِلِيبيتش على اختزال الأخلاق إلى مجرد تقنيةٍ مستخدمة لغايةٍ، ومهما كانت أهمية هذه الغاية، لأن الجوهر ليس الهدفَ، ولكن الطريقة «إنه الفاصل الذي هو كلُّ شيء»:

«أنتم تقولون: لا ضرورة للعذاب، بل للعلاج... ففي هذه المطابقة للنشاط الأخلاقي مع التقنيات، من لا يَتعرَّفُ على فلسفة المقاربة النفاقية pharisienne، أي مقاربة الخديعة؟ صحيحٌ أنه إذا أمكننا العلاج بدون عمليةٍ وبدون كَيٍّ فلا داعي للقلق. ولكن في الأخلاق يقال لنا إننا نشتغل في الألم وإن التخدير سيكون أخطرَ الخداعات لأنه لا يعرف هذه الوسيلة التي هي الغاية نفسها»[43].

ولأجل تفادي الحطِّ من القيم التي يعالجها الخطباء، وبدون أن يتركوا مع ذلك حجة نافذة تفلت، أي فائدتها باعتبارها وسيلة غايةٍ معترفٍ بها، وباعتبارها من جهةٍ أخرى، حسنةً، فإن الكثير من الخطباء سيذكرون مثل هذه الفائدة، في

(42) S. WEIL, *L'enracinement,* p. 57.

(43) V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus,* p. 38.

الوقت الذي سَيُبرِزون الطابع المتكررَ للحجة، مع الاعتراف باستخدامها فقط لأجل المستمع الذي يتوجهون إليه. ولنشر بهذا الصَّددِ إلى أن ذكر قيمٍ رفيعةٍ، أمام بعض المستمعين وفي بعض الظروف، تخاطر بحطها إلى مرتبة الوسيلة.

ولنلاحظ أيضاً أن واقعة الاختيار بين القيم، وتمييز تلك التي نخصها بالتفضيل، يدفع في الكثير إلى معالجة القيم، أو التظاهر بمعالجتها، باعتبارها وسائل. هذا ما يحصل مع إينيَاس دُو لُويُولا وهو يتوسَّل البَابَا بألا يُسنِدَ إلى يسُوعيٍّ تكليفاً بأُسقُفيَّةٍ:

«إنني لا أريد أن ينتزع منا الجشعُ والطمعُ كلَّ ما نَمَا إلى الآن بالإحسان وبأقل الأثمان في العالم»[44].

حينما يواجه نشاطان، أحدهما بالآخر، فإن الخطيب سيقدِّ أحدهما بوصفه وسيلةَ ذلك الذي نريد أن يكون خاضعاً للآخر، ومن هنا نحط منه، كما في الحكمة الآتية: ينبغي أن نأكل لنعيش لا أن نعيش لنأكل. هناك حِجَاجات قارصة تتولَّدُ في الكثير عن هذا النمط من القلب. هذا التغيير يكون ممكناً حينما تقوم السلسلة السببية على تعاقبٍ متصلٍ لعنصرين متتاليين. وهذا هو سبب البحث وإنشاء هذا القبيل من الخطاطات بقصد الحِجَاج. وفي الكثير فإن التفاعل بين العناصر سيعبَّرُ عنه بمثل هذه التعاقبات، الشيء الذي سيسمح باعتبار ما يلقى الاستمالة بسهولةٍ غايةً.

ومع ذلك فإنه يحدث أن نشاطاً يقوَّمُ باعتباره وسيلةً. هذا التَّقوِيمُ لا يخلصُ عن تحوُّلِ غايةٍ إلى وسيلةٍ، ولكنه يخلصُ عن الأهمية الأداتية التي نسلِّمُ بها لشيءٍ تكون قيمته كاملة الإهمال أو حتى سلبية. إليكم هذا النص حيث دِيمُوستِين يتردد في الحديث عن نفسه وفي أن يخص نفسه بالمدح، إلا أنه يعمد إلى ذلك لأن الأمر يتعلق بوسيلة فعالة:

«إنني أعرف جيداً، أيها الأثينيُّون، أن التذكير بما قلناه والحديث عن النفس، حينما نجرؤ على ذلك، وسيلةٌ للفوز أمامكم؛ ومع ذلك فإن هذه الوسيلة

(44) RIVADENEIRA, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*, p. 277.

تبدو لي مصدر إزعاج وثقيلةً، عندما أضطرُّ إليها، ومع ذلك يَنتَابُنِي التَّردُّدُ. ولكن، ماذا؟ يبدو لي أنكم ستحكمون بشكلٍ أفضل بصددِ ما سأقوله، إذا ذكَّرتُكم باختصارٍ ببعض الأشياء التي سبق لي قولها»[45].

سيتِمُّ بعنايةٍ تفادي مدح الذات،

«إلا إذا لم أفترض امتيازا عظيماً لنا أو لأولئك الذين يسمعوننا»[46].

لا ننسَ أنه إذا كان صحيحاً أن الغاية تُقيِّم الوسائل، فإنها لا تبررها دائماً، إذ إن استعمالها قد يكون مداناً في ذاته، أو أن تكون له نتائجُ كارثِيَّةٌ، ويمكن لأهميتها أن تتخطى الغاية المطلوبة. ومع ذلك فإن غايةً نبيلةً، منسوبةً إلى جريمة، سيقلِّلُ القرف الذي ينتابنا، ليس فقط باحترام المجرم، ولكن بفعله أيضاً: إن الاغتيال السياسي، وجريمة المثالي، حتى حينما ينالان العقاب بشكل أقسى من الجريمة المنحطة، لا تكونان موضوع إدانةٍ أخلاقيةٍ بدون مواربة.

إن اختيار غايةٍ معينة يسمح بتقويم فعلٍ اعتدنا، من جهة أخرى، إدانته. وبهذا فإن كلُودِيل بعيداً عن أن يقدِّ المرأة كأداة للخطيئة الأصلية، يرى فيها شرطَ الخلاصِ[47].

يتحقق في الكثير الاختيار بين الغايات القائمة بشكلٍ متفرقٍ في الزمن؛ إلا أنه توجد طرقٌ أخرى كثيرةٌ لتعويض غايةٍ بأخرى، وإخضاع إحداها للأخرى. إن التمييز الرِّواقيَّ بين الغاية والفعل والغاية والفاعل، يُؤطِّرُ هاتين الغايتين في الحاضر، إلا أنه يجعل من الأولى وسيلة الثانية[48]. إن استبدال غاية ظاهرة بأخرى واقعية[49] سيكون له أثرٌ حجَاجيٌّ أضمن بقدر ما يكون الإبدال مباغتاً بشكلٍ قويٍّ للمستمع. يحكى أن هَارِي ستَاك سُولِيبَان قد حوَّل بعض المرضى

(45) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. II: *Sur la paix,* § 4.

(46) PLUTARQUE, *Œuvres morales,* t. II: *Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie,* p. 600.

(47) Cité par S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe,* I, p. 343.

(48) Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* pp. 146-149.

(49) ينظر المبحث 92: «دور الأزواج الفلسفية وتحولاتها».

العقليِّين عن الانتحار، وذلك بأن بينَ لهم أن الرغبة في الانتحار كانت عندهم مجرد محاولةٍ للولادة الجديدة بطريقة أخرى(50).

يمكن أن يؤديَ إبدال الغايات بقصد تقويم الوسيلة إلى اختيارِ الغاية المفضَّلة في الحِجَاج، ادعاء الأولية لأية واحدةٍ منها. إننا نُحاجُّ كما يقول كينتِيلِيَان

«إننا بالتماس امتيازٍ ما للدولة، ولكثيرٍ من الرجال، بل لخصمنا، وأحياناً لنا... فهذا أيضاً دفاعٌ يندرج في مسألة المنفعة، كما الدفاع عن أن الفعل المطروح قد جنَّبنا فعلاً أسوأ»(51).

كل ما سبق أن قلناه عن تقويم الوسيلة بفضل الغاية، يمكن تكراره، بتغيير الدليل بصدد ما يعتبر عائقاً لتحقيق هذه الغاية.

لأجل أن تقوَّم وسيلةٌ بالغاية من الضروري بطبيعة الحال أن تكون فعَّالةً، ولا يعني هذا، مع ذلك، أن تكون الأفضل. إن تحديد الوسيلة الأفضل مشكلة تقنيةٌ تتطلبُ تطبيق معطياتٍ مختلفةٍ واللجوء إلى حِجَاجات من كل نوعٍ. إن الوسيلة التي تتغلب ـ التي تتطلب تضحيات أقلَّ لإدراك المقصود المنتظر ـ تتمتع بقيمةٍ محايثةٍ، هذه المرةَ، لهذا السموِّ.

إن الخطورة التي قد تكون في معالجة شيءٍ ما كوسيلةٍ، تصبح هنا متناميةً بسبب أننا نستطيع دائماً أن نعثر على وسيلةٍ أشدَّ فعاليةً لغاية محددةٍ.

إن تحديد أفضل وسيلة تابعٌ بطبيعة الحال للتحديد الدقيق للهدف المتبع. ومن جهةٍ أخرى فإن ذلك الذي يُحاجُّ بالانسجام مع الوسيلة الأفضل، سيكون مدعواً لتقسيم المشكلات، بطريقة تبطل كل اعتبارات القيم غير تلك المتعلقة بالغاية الموضوعة نصب أعيننا. في هذا الطريق تسير بعض التخصصات التقنية. وعلى العكس من ذلك فإن الاستدلال اليومي نادراً ما يتمكن من استعمال مثل هذه الخطاطية.

(50) Mary J. WHITE, dans *The contribution of Harry Stack Sullivan,* edited by Patrick MILLAHY, p. 147.

(51) QUINTILIEN, vol. III, liv. VII, chap. IV, §§ 9, 12.

كما أن النقاش التقني بصدد موضوع الوسيلة الأفضل تابعٌ لاتفاقٍ على الهدف، تارةً يطالب المحاور اتفاقاً دقيقاً متعلقاً بهذا، وطوراً آخر نسند إلى المحاور هدفاً قد لا يجرؤ على رفضه وفي علاقة معه ستكون الوسائل مطروحةً للنقاشِ. ومن جهةٍ أخرى فإذا كانت وسيلةٌ ما، معتبرةً غير فعالةٍ للهدف المعلن، فإن ذلك الذي يتشبث بهذه الوسيلة، والذي يستعملها، يمكن دائماً أن يكون موضوع شكٍّ ومتهماً بالبحث عن هدفٍ غير متفقٍ عليهِ. إن تأكيد عدم فعالية وسيةٍ ما يهم أكثر المناقشةَ حول غايات مشكةٍ تقنيةٍ لأحسن وسيلةٍ.

هناك مثال بارزٌ للمشكلة التقنية لأفضل وسيلة وهي تلك المتعلقة بالحجج، المعتبرة وسائل حِجَاجٍ. لا شيء يسمح بتأكيد وجود أفضل حجَّةٍ للجميع. وكما تقول سَانت تِيرِيز:

> «إن بعض الأشخاص يتقدمون بالتفكير في الجحيم، وآخرون بالتفكير في الجنة، وهم يتألمون بالتفكير في الجحيم؛ وآخرون باعتبار الموت»[52].

هنا تقوم العلاقة الوطيدة بين المشكلة التقنية للحِجَاج الفعَّال وبين المستمعين.

إن الخطاب نفسه يمكن أن يصبح، كما نعرف ذلك، موضوع تأملٍ. يمكن أن يدرس باعتباره واقعة تولِّدُ نتائج، باعتباره نتيجةً، أو باعتباره وسيلةً، أو باعتباره غايةً. إن تأملات السامع بهذا الصَّددِ ستغيِّرُ، بقوةٍ أحياناً، الأثر الذي يُحدِثه الخطاب. وبطريقة أدقَّ فإن الفرضية بأن أي فعلٍ قصديٍّ ينبغي أن يكون له داع للوجود، أي يكوِّنُ وسيلةً بغاية معينة، سيبرِّرُ امتناع تأويل أي تأويلٍ للخطاب يجعله مُضحكاً أو غير مفيدٍ. إن التصور هو ما يستخدم كأساسٍ للحجَّتين بالنقيض *ab absurdo* و **ab inutili sensu** المستعملتين في نظرية التأويل[53].

(52) SANTA TERESA SE JESUS, *VIDA,* p. 115.

(53) BERRIAT SAINT- PRIX, *Manuel de logique juridique,* pp. 47-48.

65. حجة التبذير

إن الحجج التي تلي تحيل على تعاقب العناصر والمقامات بطريقة، رغم أنها لا تقصي فكرة السببية، فإنها تضع هذه في الصدارة.

تكمن حجة التبذير في القول، بما أننا قد شرعنا في عملٍ، وقبلنا التضحيات التي قد تذهب هباءً في حال التخلي عن المشروع، تنبغي متابعة العمل في نفس الاتجاه. إن هذا هو التبرير الذي يقدمه المسؤول البنكي الذي يتابع تَسليفَ المَدِين العاجز أملاً في نهاية المطاف في إنقاذه. إن هذا هو أحد العوامل الذي يحفز، حسب سانت تِيرِيز، إلى الصلاة، ولو في مَوَاسِمِ «الجفاف». وتكتب: إننا قد نتخلى عن كل شيءٍ،

> «حتى إن كان لمجرد أن نتذكَّرَ أن هذا يبعثُ الرضا والمتعة لربّ الجنة، ولأجل أننا نحرص على ألا نفقد كل خدمةٍ منجزةٍ، ولأجل ما نترقب ربحهُ من العمل العظيم، الذي هو إرسال الدلو في البئر وإخراجه بدون ماء»[54].

فمن جهة معينةٍ، يمكن لحجج الممكنِ والسهل، أن تقترن بحجة التبذير؛ فليس المعنِي، ولكن الألوهية، أو الطبيعة أو السعد ما يبدو أنها قد بذلت جهداً لا ينبغي احتقاره. من هنا أيضاً النصيحة بأن نستأنف السير لتسهيل تطوُّرٍ قد سبقت بدايته: هناك دعوةٌ إلى عدم ربط هذه القوى الطبيعية، والاجتماعية، التي هي ظاهرة والتي تشكّلُ ضرباً من الأساس.

يستعمل بوسوِيه هذه الحجة لأجل عتاب الخطَّائين المتمادين في غيِّهم، لتلطيخهم تضحية المسيح لعدم انتهازهم فرص النجاة التي وفرها لهم[55].

يمكن اعتماد هذه الحجة من قبل كل أولئك الذين يستثمرون فرصة لا ينبغي تركها تفرُّ، ووسيلة موجودة ينبغي بالضرورة استخدامها.

ستستعمل نفس الحجة لأجل تحفيز شخصٍ ما، ذي فطنة وكفاءة وموهبة

(54) SANTA TERESA DE JESUS, *VIDA*, p. 96.

(55) BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la pénitence*, p. 72.

استثنائية لاستعمالها في نطاق واسعٍ ما أمكن. ولسبب مناظرٍ لهذا يرفض فُولكِيت المطابقة بين كلمتين موجودتين في اللغة: إن هذا قد يكون تبذيراً لثروة وسائل التعبير[56].

ومما يدعو إلى الأسف أن نرى مجهوداً يكاد يبلغ المراد، وعملاً شبه تامٍّ، لا يبلغ التمام. وهذا ما يعبِّرٌ عنه بُولَيُوكت، بصددِ بُولِين:

«إنها تتسم بكمٍّ زائدٍ من الفضائِل حتى لا تكون مسيحيةً:
فمع فائضٍ من الجدارة، قد أرضاكم تكوينُها،
حتى لا تعرفكم ولا تحبّكم،
لكي تعيشي عبدةَ الجحيم نكدةَ الحظِّ...»[57].

إننا نُثَمِّنُ بشكلٍ خاصٍّ ذلك الذي يكمِّلُ حضورُه بحبُورٍ مجموعاً ما، وهو الذي يعتبر يكمِّل حينئذٍ بشكلٍ سعيدٍ، جموعاً ما، يمكن أن يعتبر من ذاتِ طبيعة الأشياء. ففي تصوُّرٍ متفائل للعالم، تحفزُ فكرة التبذير إلى إتمام بنياتٍ، بأن يضاف إليها ما يعتبر بدونه شيئاً مفتقداً[58].

إن إحساس الفقد يمكن أن يلعب دوراً، حتى حينما لا نكون على علم مَكمَن الفرصة الضائعة. إن هذا المظهر المتوسِّلُ بالحجة، يعبِّرُ عنه بشكلٍ جيِّدٍ بطلُ **حينما المركب**...

«"الفقد"، "ما افتقدتم". لقد سمعت من جديدٍ تلك الكلمات. قال لي بأنها قد كانت مُكَدِّرَةً. المرور بالقرب من شيءٍ ما. أن يكون المرء عل بعد أصبعين من شيءٍ ما. الفقد. حتى بدون أن يعرف المرءُ ما يفتقده، فإننا نحسُّ بشكلٍ جيِّدٍ المأساوية الأساسية للمقام حيث نكون»[59].

فمنذ اللحظة التي يقِرُّ فيها الاقتناع بأنَّ شيئاً ما يُفتقَدُ فإن هذا الاقتناع يأتي لتقوية القيمة الخاصة لما هو مفتَقَدٌ.

---

(56) J. VOLKELT, *Geiwissheit und wahrheit,* p. 169, n. 1.

(57) CORNEILLE, *Polyeucte,* acte IV, sc.III.

(58) ينظر «الفعل والجوهر» المبحث 74.

(59) J. ROMAINS, *Psyché,* III: *Quand le navire...,* pp. 194-195.

إن هناك حالة مهمة للفقد هي فقد الجهل. فبسبَبِ خطئه تَضِيعُ إنجازات الطبيعة والمجهودات والمعاناة. في سُوناتَةِ آنفيرس يرِنُّ التراجيدي المرتبُط بالتبذيرِ:

وتلك التي فعلت ذلك لم تعرف قطّ شيئاً عنه.

وكذلك سنعثر ضمن حجة التبذير على محفِّزٍ إلى المعرفةِ، إلى الدراسة، إلى الاستطلاع، إلى البحث.

إن حجة التبذير تُذكِّرُ بحجة التضحية غير المجدية. التضحية تشكِّلُ قياس القيمة التي تحددها. ولكن إذا كانت القيمة نفسها، دنيا، فإن التضحية مبخَّسةٌ بدورها. ففي **المحارب المنضبط**

يقول سِيبر ببساطة وبجسارة وهو جريح: «ينبغي ما ينبغي». «فلتكن لدينا مبررات كافية لكي نحارب»، كما يعلق جَاك مَاست، «لم تكن هناك حاجةٌ (إلى هذا الجرح) لحشر الأمر في الرأس»[(60)].

إن التضحية وهي متحققةٌ ومقبولةٌ تزيد وتقوِّمُ دَواعِي المقاومة، وتدفع إلى الاستمرار.

لقد حاول بعض جلادي النازية، بعملية شبيهةٍ بهذا، تفسير كيفية وصولهم إلى الحيوانية في معاملتهم للسجناء؛ إن الآلام الأولى التي يحمِّلُونها لإنسانٍ ما تجعل الفاعل ساديّاً، إذا لم يُتابَع تعذيب الضحية إلى أن تتكلَّم.

بحجةِ التبذير يمكن أن تُربَط الأفضلية التي يُخَصُّ بها ما هو **حاسمٌ**. قد يغوِي المرء إعطاء صوته لمرشَّح إذا كان يعتقد أن هذا التصويت يمكن أن يؤدِّيَ إلى الفوز. إن الحجة لا تكمن في القول بأنه ينبغي اتِّباع الفائز، ولكنها تكمن في النصيحة بالتصرف بطريقةٍ تخلص، بفضل الفعل النافذ، إلى فائز ما. إن الفعل الذي يستطيع، في ظروفٍ معطاةٍ، أن يدرك الغاية القصوى، والذي لا ينبغي أن يعتبر من قبيل التبذير، سيكون بهذا الفعل مخصوماً بقيمة، وهذا دعمٌ لمصلحة تحقيقه.

(60) M -J. LEFEBVE, *Jean Paulhan*, p. 165 (*Le guerrier appliqué*, pp. 122 et 125).

وفي الاتجاه العكسي، فإننا ننقِّص فعلاً بالإلحاح على طابعه **الزائد**؛ كل ما هو زائد هو بهذه الصفة، غير مصنَّفٍ. ففي الوقت الذي تحفز فيه حجة التضحية على متابعة الفعل الذي تمَّ الشروع فيه حتى الفوز النهائي، فإن حجة الزيادة تحفز على التَّخَلِّي، والحال أن مزيداً من الفعل عديم التأثير. على هذا الغرار إذا تصورنا، حسب لَايبنِيتز، صانعاً ذكياً للكون، ينبغي ألا يبدو هذا الذكاء زائداً:

«حينما يكون المرء جاداً في إحساساته التي تنسب كلَّ شيءٍ إلى ضرورة المادةِ أو إلى مصادفةٍ ما. . . ، فمن الصعوبة القدرة على التعرف على صانعٍ ذكيٍّ للطبيعة. إذ إن التأثير ينبغي له أن يستجيب لسببه، ومن غير المعقول إدراج ذكاءٍ مهيمن منظِّم للأشياء، وبعد ذلك فبدلاً من استخدام حكمته، لا تستخدم إلا خصائصَ المادة لتفسير الظواهرِ»[61].

ففي الأكسيومِيَّة، تبرَّرُ استقلالية الأكسيومَات بنفس العلة: إن نسقاً ما هو أقل أناقةً إذا احتوى على أكسيُومٍ زائدٍ.

وفي الاقتصاد السياسيِّ، نجد تخفيض قيمة الممتلكات الموجهة جزئياً إلى حاجات تكاد تكون زائدة، مداناً من نظرية الفائدة الهامشية. هذا التخفيض قد استُخدمَ أحياناً كأساسٍ لحِجَاج لمصلحة الاشتراكية: كان الأمر يتعلقُ بتشجيع نظام يقوّمُ الثروات بتوزيعها توزيعاً أكثر مساواةً، والذي ينقلها عن تراكمها في بعض الأيدي.

66. حجة الاتجاه

إن الترابط السببي، والعلاقة بين الغاية والوسيلة، قد كانا مدروسين في ما سلف بطريقة شموليّةٍ وثابتةٍ. إلا أنه من الممكن تفكيك متواليةِ غايةٍ ما إلى مراحل عديدة ودراسة الطريقة التي تتحول بها الحالة: إن زاوية النظر ستكون جزئيةً وديناميةً. إننا نؤكِّدُ أنه في الغالب هناك فائدة في عدم مواجهة المُحاوِرِ مع كل الفاصل الذي يعزل الحالة القائمة عن الغاية النهائية، ولكن في تقسيم هذا

(61) LEIBNIZ, *Œuvres,* éd. Gerhardt, vol. 4: *Discours de métaphysique,* pp. 445-446.

الفاصل إلى قطعٍ ووضع حدود وسيطة، وتعيين غايات جزئية لا يُحدثُ تحقُّقُهَا تعارضاً قويّاً. وفي الحقيقة فإذا كان الانتقال من النقطة أ إلى ج يطرح بعض المشكلات فمن الممكن ألا يعترضنا مشكل في الانتقال من أ إلى ب، حيث ستبدو النقطة ج في منظورٍ آخرَ: فلنُطلِق على هذه التقنية **إجراء المراحل**. إن بنية الواقع تقيِّد هذه المراحل، إلا أنها لا تفرضها أبداً.

إن حجة الاتجاه تكمن بالأساس في إثارة الانتباه ضدَّ استعمال مقوِّ المراحل: فإذا تنازلت بعضَ الشيء الآن وجب عليك في المرة القادمة أن تتنازل أكثر، والله وحده يعلم أين ستتوقف. إن هذه الحجة تتدخَّلُ، بشكلٍ مطَّردٍ، في المفاوضات بين الدول، وبين أرباب العمل والعمال، حينما يُرادُ الظهُور بمظهر التنازل أمام القوة أو التهديد أو المزايدة.

ففي كلِّ مرةٍ يبدو معها هدف ما حلقةً، أي مرحلةً في اتجاهٍ ما، يمكن اللجوء إلى حجة الاتجاه. هذه الحجة تجيب عن سؤال: إلى أية نقطةٍ يراد الوصول؟ في الحقيقة، وبشكل متواترٍ، فحينما يُرادُ جعل حلٍّ ما موضع قبولٍ، يبدو لأول وهلةٍ غيرَ مُرضٍ، يقسَّم المشكلُ. فإذا كانت هناك رغبة في تكليف شخصٍ بإلقاء خطبة في مناسبة معينة، وكان ذلك لا يروقه، فقد يبيَّنُ له أن هناك ضرورة لإلقاء خطاب، وسيلتمس له فيما بعد عن أفضل خطيبٍ، أو على العكس، سيلقَّنَ بأنه ما دامت هناك ضرورة لإلقاء خطابٍ، فإنه هو وحده القادر على ذلك، وبعد ذلك يُعلَم بأنه من الضروري أن يلقيه هو.

من الممكن مع ذلك ألّا يكون التقسيم غيرَ مفيدٍ وحسبُ، بل قد يكون مؤذِياً. إنه حالة السيد س. إذا كان يحب كثيراً تناول الكلمة في الجمهور. سيكون حينئذٍ مفيداً أن يُقتَرح عليه مرة واحدةً، إلقاء خطبةٍ في مناسبةٍ معينةٍ.

إن الطريقة التي سيحصل بها التقسيم تخضع للرأي الذي نكونه عن السهولة الشديدة أو الضعيفة لاجتياز تلك المراحل: من النادر أن يكون الترتيب الذي نعالج في إطاره هذه المراحل بريئاً بالكامل. وفي الواقع فمع اجتياز المرحلة الأولى، يجد المتحاوران نفسيهما أمام صيغةٍ جديدة للمقام، تغيِّرُ موقفهما من المخرج النهائي. وفي بعض الحالات، فإن خصائص هذا المقام الجديد سيكون هو السماح باستعمال حجة التبذير، مع اعتبار المرحلة الأولى إقامةً لقاعدة.

يمكن أن يقارَن بإجراء المراحل كلُّ حِجَاجٍ في أزمنة متعددة. ومع ذلك فإن هذا لا يدانُ باعتباره مقوماً، ولا يُبطَلُ بحجة الاتجاه، إلا حينما يطلب، في كل مرحلة من الحِجَاج، لاتخاذ قرارٍ وأن هذا يكون كفيلاً بتغيِيرِ طريقةِ مواجهة قرار لاحقٍ.

من المناسب، من جهةٍ أخرى تمييزُ حجة الاتجاه، عن استيعاب السابقة، التي تشبهه في هذا الجانب حيث يتم الاعتراض على فعلٍ ما مخافةَ تأثيره على أفعالٍ أخرى في المستقبل. ولكن في الوقت الذي نجد استيعاب السابقة يتعلق بأفعالٍ أخرى من نفس النوع، فإن حجة الاتجاه تستحضر أفعالاً، ستؤدِّي، رغم اختلافها عن الفعل المطروح، إلى تغيُّرٍ في نفس الاتجاه. هناك، مع ذلك، حالاتٌ تقع بين استيعاب السابقة وحجة الاتجاه: وهي الحالات التي تعتمد على تكرارية ما، حيث تتكرر نفس العملية، إلا أنها تحدث في مقام متغيِّرٍ. مثل هذه التكرارية تستدعى أحياناً لأجل التحرُّزِ ضد بعض التركيبات. هكذا يقول ج. رَايل، وهو ينتقد العقيدة الذكائية intellectualiste التي قد يكون في رأيها فعلاً ذكيّاً ذلك الذي يُسبَق بنشاطٍ نظريٍّ ذكيٍّ، بأن هذه الضرورة ستكون متبوعةً بسلسلةٍ من الأفعال الأخرى:

«هل ينبغي لنا إذن أن نقول إن تأملات الفاعل حول الطريقة الذكية للسلوك تتطلب التأمل أولاً في أحسن طريقةٍ لتأمُّل طريقة الفعل»[62].

إن إجراء المراحل يمكن أن يصبح حجة إيجابية لمصلحة تدبير معتبرٍ هو الأول في اتجاه مرغوب فيه. ومع ذلك فقد يحدث أحياناً أن يكون هذا الحِجَاج مجردَ خدعةٍ، ومناورة مراوِغَة، حيث يتم التظاهر باعتبار إصلاحٍ أو إجراءٍ بوصفهما حلقةً في اتجاهٍ ما، في حين أنه قد تم في الخفاء اتخاذ القرار بعدم الاستمرار، أو على الأقل، ألا يحدث الاستمرار إلا بالبطء «الحكيم». ومن بين مغالطات المراوغة، يحلِّلُ بِنتَام مغالطة السير المُت ِّج، وهو يكمن في:

«الرغبة في فصلِ ما ينبغي أن يكوِّن كلِّيةً، وفي جعل الإجراء صفراً أو غير

(62) G. RYLE, *The concept of mind,* p. 31.

فعَّالٍ حين تجزئته. . . إن السيرَ المتدَرِّج محصَّنٌ بكلِّ النعوت المزينة، إنه سيرٌ معتدلٌ ومسالمٌ ومُصالِحٌ»(63).

وفي هذه الحالة، فإن التقديم في صيغة حلقةٍ، ما كان، في ذهن المدافعين، إجراءً نهائياً، لم يكن له موضوعٌ آخر غيرُ تقويمه بين مشايعي الإصلاحات الجذرية.

إن حجة الاتجاه تستهدف دائماً جعل مرحلةٍ ما متضامنةً مع التطورات اللاحقة. إن ذلك الذي يدافع عن نفسه ضدَّ هذه الحجة يسعى إلى فصل التدبير المعروض، ويريد فحصه هو في ذاته، يفترض أنه لن يؤديَ إلى تغيِير المقام في مجموعه، ويؤكد أن هذا المقام سيعالجه، فَورَ تبني تدبيرٍ ما، بنفس الروح السابقة. من الضروري، إذن، لأجل إبطال حجة الاتجاه، أن يكون الفعل المقصود ينطوي هو ذاته على أهمية، وأن يُقوَّم هو في ذاته مستقلاً عن الاتجاه الذي يكون منخرطاً فيه. من الممكن أن نتساءل عما إذا لم يكن الفن العظيم للتربية الفكرية أو الأخلاقية كامناً في اختيار مراحل تمثّلُ كلُّ واحدة على حدة أهميةً خاصة، مستقلةً عن كونها تسهِّل الانتقال إلى مرحلةٍ لاحقةٍ. على نظام الحجج في الخطاب أن يراعيَ هذا الاعتبار نفسه.

إن حجة الاتجاه، حجة المنحدر المنزَلِق، أو الإصبع في الدولاب المسنَّنِ، توعزُ بأن لا وجود لوسيلة للتوقف في الطريق. والأغلب أن تجربة الماضي وحدها تسمح بإبطال التعارضات، من هذه الزاوية للنظر.

وهذا مثالٌ جيِّدٌ لاستعماله بصدد تجربة على الحيوانات:

«إن الطبَّ التجريبيّ يُبِيحُ، في حال الحيوانات، التضحية بالحيوان **لفائدة** طبِّ الإنسان. وسريعاً تم اعتماد فكرة أنه لأجل مصلحة مجموع الإنسانية، تمكن التضحية ببعض الكائنات الإنسانية. وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة كانت تبعث في البداية دفوعاً قوية داخلية، إلا أن العادة ينتهي بها المطاف إلى التمكن. نبدأ بقبول فكرة التجربة على المحكومين بالإعدام، ثم إطلاق فكرة التجربة على سجناء الحق العام، وفي النهاية، صيغت فكرة التجربة

(63) BENTHAM, *Œuvres*, t. I: *Traité des sophismes politique*, p. 463.

> على الأعداء! إن طريق الأفكار هي، كما يلاحظ، مخيفة إلى أقصى الحدود، وهي في نفس الآن مفرطة المكر»[64].

وحينما أتى على ذكر العادة، فإن الدكتور بَارُوك يقدم سبباً لمصلحة الدعوى التي تكوِّن جوهر حجة الاتجاه، أي: إن الشخص ليس مالكاً لسلوكه اللاحق، ولا قادراً على التوقف في مرحلةٍ معينةٍ خلال التطور في اتجاهٍ معيَّنٍ.

إن حجة الاتجاه تقتضي من جهةٍ، وجود سلسلة من المراحل نحو الهدف المحدَّدِ، رهِيب في أغلب الحالات، ومن جهة أخرى تقتضي صعوبة التوقف، إذا لم تكن استحالة التوقف، بمجرد استقلال الطريق نحوه. ومع ذلك فإن ردود هذه الحجة تنصبُّ على إحدى هاتين النقطتين.

إن الاعتراض الأول على حجة الاتجاه يكمن في الإشارة إلى تعيِين التطورات المختلفة، انطلاقاً من المرحلة الأولى، وهي التطورات التي تكون مختلفةً بحيث تستدعي التخوف. يُراعى هنا غموض التطور ومن ثَمَّ، الاعتباطي الذي ينبغي أن يُرى وحده في اتجاه وحيدٍ ممكنٍ.

هذا الاعتراض يمكن أيضاً أن يثير اعتراضات أخرى، وبالخصوص، الخوف من عدم معرفة إلى أين المسير؛ يحدث الخوفُ من النتائج غير المتوقعة من الرجفة الأولى:

> «ولكن الجِدَّة، يافِيلُونُوس، الجِدَّة! هناك مكمن الخطورة. إن الآراء الجديدة ينبغي دوماً أن تكون محل اعتراض؛ إنها تزعزع الذكاءات الإنسانية ولا أحد يعرف إلى أي شيءٍ سَتؤُول»[65].

يمكن أيضاً أن نبيِّن أن بين المرحلة موضوع النقاش، والمراحل اللاحقة التي قد تكون رهيبةً، فارقاً نوعيّاً. هكذا يلحُّ ب. س. شلِيبنِير على الفارق الموجود بين تأميم بعض المؤسسات والاقتصاد الاشتراكي، الذي يبدو أنها تؤول إليه:

---

(64) H. BARUK, *Le psychiatre dans la société, La semaines des hôpitaux de Paris,* 25e année, nº74, pp. 3046-47.

(65) BERKELEY, *Œuvres choisies,* t. II: *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous 3e dial.,* p. 171.

«يمكن إذن تأكيد أن تأميم مشروعٍ ما، أو بالأحرى فرع كامل من الصناعة، لا يشكِّلُ إجراءً اشتراكياً، ما دَامَت بقية الاقتصاد قائمة على مبدإ المبادرة الخاصة، والاقتصاد لأجل السوق، والفرع المؤمَّم نفسه يخضع لضابط السوق، وبالخصوص بتغطية النفقات بالمبيعات وليس بدعم الدولة.

. . . إن النقطة الوحيدة التي كنَّا نريد توضيحها، هي أن بين الاقتصاد الاشتراكي والاقتصاد الذي تم تأميم فروعٍ منه، أكثر من فارقٍ كمِّيٍّ؛ إن المناخ مختلفٌ، أو إنه يمكن أن يكون مختلفاً»[66].

يتعلق الجنس الثاني من الاعتراضين بإمكانية التوقف بعد مرحلةٍ معينةٍ. عادة ما يكون التوقف مضموناً بخلق إطارٍ شكليٍّ قانونيٍّ قد يمنع من تخطِّي القرار الذي سبق اتخاذه. والمهم هو معرفة إلى أي حدٍّ يمكن لإجراءٍ شكليٍّ أن يعترض على تطورٍ طبيعيٍّ. إن طريقة معتادة أيضاً لتحسُّبِ التوقف، هو إقامة توازنٍ للقوى التي تمنع السير بصفة نهائيةٍ في اتجاهٍ معينٍ: يفترض وجود تعددية، تسمح بالأمل في مقاومة قد تُنمِي بالتدريج الرغبة في الاستمرار في اتجاهٍ معيَّنٍ؛ إنها الحجة التي تناسب خصوم الحلول المتطرِّفة.

هناك أخيراً، حجة أخرى تكمن في تبيان أننا نوجد في المنحدر المشؤوم الذي نخافه، وأنه لا مفرّ من القيام بخطوة أولى في اتجاهٍ معيَّنٍ للتمكن على إثره من التوقف. إنها الحجة المفضلة عند دِيمُوستِين. يردُّ دِيمُوستِين على أولئك الذين لم يكونوا راغبين في إنجاد مِيغَالُوبُولِيس، المهدَّدة من قبل إسبرطَة، لأنها كانت حليفةَ طِيبَه، بالقول:

«إذا تمكن المقدونِيُّون من احتلال مِيغَالُوبُولِيس، فإن مِيسِين ستكون عرضةً للخطرِ. وإذا تمكنوا من السيطرة على هذه أيضاً، فإنني أقول إننا سنتحالف مع أهلِ طِيبة. وحينئذٍ فمن الأشرف والأفيد أن نستقبل بشكلٍ عفويٍّ حلفاء طيبة وأن نرد أطماع المقدونيِّين، من أن نتردَّد في إنجاد شعبٍ لأنه حليف أهل طِيبة، والتخلِّي عن هؤلاء والإنجاد مجدَّداً لأهل طيبة وأن نضع نفسنا ذاتها في وضع رهيبٍ»[67].

---

(66) H.S. CHLEPNER, *Réflexions sur le problème des nationalisations,* Revue de l'institut de sociologie, 1949, p. 219.

(67) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. I: *Pour les Mégalopolitains,* §§ 20-21.

ينبغي إذن، حسب دِيمُوستِين، القيام بخطوةٍ، حتى لا تكون هناك ضرورةٌ للقيام بأخرى، أشد خطورة.

يمكن التساؤل عما إذا كان الجنسان من الاعتراضات، ذلك الذي يركِّزُ على طبيعة الطريق وذلك الذي يتعلق بإمكانية التوقف، يمكنهما أن يأتلفا في نظر سامعٍ مفردٍ. يبدو الجواب أنه، نعم. تمكن تهدئةُ السامع بحِجَاجٍ جامعٍ، يبيِّنُ له أن الأمر يتعلق بشيءٍ آخر غير ما يتخوّفُ منه ويبينُ له إمكانية التوقف.

يمكن لحجة الاتجاه أن تتخذ أشكالاً متعددة: إن إحداها هي حجة **الانتشار**. يتعلق الأمر بالحذر من بعض الظواهر التي تنزع، بواسطة تجلياتٍ طبيعيةٍ واجتماعية، إلى الانتقال بالتدريج، وإلى التكاثر وإلى أن تصبح بفضل هذا النموِّ نفسه مؤذيةً.

فإذا كانت الظاهرة البدئية نفسها معتبرةً شرّاً، فإننا نعتاد في الغالب الأعم اللجوء إلى مفهوم **العدوى**. هكذا كان بِيت ينصح بالسحق في البيضة الأجنة الثورية:

«فإذا كان للمبادئ اليَعقُوبِيَّةِ أن تنتصر في الجُزُر الفرنسية للهند الغربية فهل يمكن أن نتَرَقَّبَ تأمين جُزُرنا من العدوى؟»[68].

ففي حجة العدوى هناك تواطؤ بين وجهتي نظر مُزرِيتين، ما نخافه باعتباره حلقةً هو، في نفس الوقت، موصومٌ بالشَّرِّ.

المنظور في حجة **التعميم** مختلف تماماً. هناك احتراسٌ ضدَّ الانتشار الذي يُزرِي، حينما يُشرَك ويُعَمُّ، ما هو متميّزٌ بكونه نادراً ومحصوراً وسرِّياً. وعلى العكس من ذلك، ولكن من زاويةٍ مناظِرة، فإن حجة **التلاحم** تحمي ضد التكرارات التي توفِّرُ الدلالة الكاملة والقيمة لما كان مجرد مخطَّطٍ وتَمتَمَةً وتخيِيلاً، وأنه قد تحول إلى أسطورةٍ وخرافةٍ وقاعدة للسلوكِ.

(68) W. PITT, *Orations on the French war*, p. 61, 30 déc. 1794.

وفي الأخير، هناك سلسلة من تنويعات حجة الاتجاه التي تشدِّدُ على تغيرات الطبيعة بين المراحل الأولى والانفِراج. إن النمط يمكن تناوله من الصُّورِيت اليوناني، حيث الانتقال من ركام القمح إلى ركام ناقص حبة، والمتجدد دائماً يؤول إلى ما لا يعود ركاماً. إن التغير يمكن أن يؤوَّلَ باعتباره تغيراً حقيقياً للطبيعة، أو باعتباره كشفاً حقيقياً لطبيعة الخطوات الأولى. لا يهم هذا كثيراً. ينبغي تخصيصه بالعناية. ولهذا:

«فإن أي تنازل يقَدَّم للعدوِّ وبسبب طلب السهولة، يجرُّ إلى آخر. إن هذا لم يكن أشدَّ خطورةً من الأول، إلا أن الاثنين، الواحدَ تلو الآخر، يشكلان جُبناً واحداً. وجبنان اثنان مجتمعان يبعثان على العار»[69].

إن ملمح الهزلي من تغيرات الطبيعة هذه تنتج عنه النكت مثل تلك عند ب. أُوبيُوس، الذي كان يقول أن الِّلينتُولُو قد تموت لكثرة الولادات، إذ إن الأبناء قد كانوا في كلِّ مرةٍ أصغر من الآباء[70].

كلُّ هذه العروض، التي تتميزُ بفكرةِ العدوى، والتعميم والتلاحم وتغيير الطبيعة، تبين أن ظاهرةً، مندرجةً في سلسلةٍ دينامية، تكتسب دلالةً مختلفةً عن تلك التي كانت لها مستقلةً. إن هذه الدلالة تختلف بحسب الدور الذي يسند إليها في السلسلة.

67. التخطِّي

بالتعارض مع حجة الاتجاه، التي تثير الرهبة من كون فعلٍ ما قد يدرجنا في ورطةٍ يُخاف انفراجُها، فإن حجج التخطِّي تلح على إمكانية الذهاب دائماً إلى مدى أبعد في اتجاه محدَّدٍ، دون ترقب حدٍّ لهذا الاتجاه، وهذا بنموٍّ متزايدٍ للقيمة. وكما تعرب بدويةٌ في كتابٍ لِجُوهَانْدُو: «بقدر ما هو أحسن، فهو أفضل»[71]. هكذا

(69) A. CAMUS, *Actuelles,* p. 57.

(70) QUINTILIEN, vol. II, liv. VI, chap. III, § 67.

(71) M. JOUHANDEAU, *Un monde,* p. 251.

يُؤكِّد كَالفان ألّا تحصل المبالغة في الاتجاه الذي يسند المجد والفضيلة إلى الربّ:

«إلا أننا لا نقرأ بالإطلاق بأنه قد تُعاقَبُ بعض الشخصيات لأنها قد بالغت في الاعتراف من عين ماءٍ حيَّةٍ»(72).

إننا نستطيع ونحن نقدمه في ضوءٍ جديد، أن ندافع عن سلوكٍ يميل السامعون إلى استهجانه، إلا أنهم قد يضعونه في امتداد ما يقبلونه ويعجبون به: فعلى سبيل المثال التعصب القومي أو الديني في عين الوطنيِّين أو المؤمنين. بالإمكان من جهة أخرى استخدام التخطِّي لأجل تنقيص حالةٍ أو مقامٍ كان يمكن الاكتفاء بها إلا أن حالة أفضل اعتبرت ممكنة الحدوث. فإلى أولئك الذين يعتبرون الحالة العسكرية حسنةً بما فيه الكفاية لأجل مباشرة مفاوضات السلام مع فرنسا، يجِيبُ بِيت بقوله:

«فلنكن في أمن أكثر اليوم، فأنا لا أقبل فقط هذا، ولكنَّني أزعُ أن الآفاق تتحسن من يومٍ لآخر، وأن هذا الأمن هو مؤَمَّن بشكلٍ متصِلٍ»(73).

إن ما يفيد ليس هو تحقيق هدفٍ معيَّنٍ، والوصول إلى محطة مُحدَّدة، بل الاستمرار والتخطِّي والتسامي في الاتجاه المرسوم بحلقتين أو أكثر. إن المهمَّ ليس هو الهدف المحدد بدقةٍ: إن كلَّ حالةٍ تُستخدَم، على العكس من ذلك، كحلقةٍ وأداة تسمح باستئنافٍ بغير تحديدٍ في اتجاهٍ معينٍ.

هذا الشكل من الاستدلال ليس مستعملاً لتشجيع سلوكٍ معينٍ وحسب، بل إنه يستعمل أيضاً وعلى الخصوص في الأعمال الفلسفية لأجل تحديد بعض المفاهيم «المُصفّاة» انطلاقاً من تصورات الفهم العام التي تُقَدَّمُ كنقطة انطلاق. على هذا الغِرارِ فإن سَارتر، وهو يتخذ كأساسٍ مفهوم النية السيئة، التي استوحاها، في النظرة الأولى، من الفهم العام، يَخلُصُ، بقوة التخطِّي، إلى

(72) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, au Roy de France,* p. 7.

(73) W. PITT, *Orations on the French war,* p. 93 (27 Mai 1795).

تصوُّرٍ بعيد جداً عنه، وتبعاً لهذا التصور فإن كلَّ التزام في الاجتماعي وفي العقلي قد يكون، إن قليلاً أو كثيراً، مطبوعاً بالنية السيئة[74].

وكذلك يبيِّنُ كلَابَارِيد، في تحلِيلٍ مسلٍّ، سبق أن أحلنا عليه في مكانٍ آخر، كيف أن معنى كلمة «تشاركية» «associationisme» يتطور دائماً أكثر في اتجاهٍ معيَّنٍ. هذا التطور يذكِّرُ بموقف ذلك الثوري بالمزاج، الذي لا يُحَدَّدُ ببرنامج معينٍ، ولكن بكونه يتخذ له دائماً موقعاً في أقصى اليسار[75].

ولأجل دعم هذا التصور للاتجاه غير المحدود، ذي الحدود المنتظمة تَراتُبِيّاً، سيقدَّم في النهاية مثالٌ غيرُ قابلٍ للوصول إليه، إلا أن حدوده القابلة للتحقُّق تشكِّلُ تجسيداتٍ متنامية الدقة، خالصة بشكل متنامٍ، مقتربة بالتدريج من الحد النهائي[76]؛ إنها قد تكون «مِرآتَها» أو «صورتَها»، أي إن هناك المثاليَّ بالنسبة إليها، وحركة نازلة تؤمِّنُ الطابع غير القابل لإدراكه، مهما كان التقدم المنجز.

وفي حالاتٍ أخرى، فإن المثالي لا يُتصَوَّرُ إلا بفضل الحدود الدنيا، التي تُعَارضُ وتُتَخَطّى. من قبيل هذا فبالنسبة إلى لُوكُومت دِي نُوي:

> «إن الإنسان ما يزال إذن من الناحية البيُولوجيَّة حيواناً. إننا سنرى لاحقاً أن هذه الحالة للأشياء كانت ضروريةً، إذ بالمقاومة ضدَّ الغرائز يَتأَنسَنُ الإنسانُ»[77].

هذه التقنية تستعمل في الغالب لتحويل الحجج ضد إلى حجج مع، لأجل تبيان أن ما كان يعتبر إلى الآن عائقاً، هو في الواقع وسيلةٌ لأجلِ البلوغ إلى محطةٍ أعلى، كما المرض الذي يجعل الجسد أشدَّ مقاومةً بتلقيحه.

---

(74) J-P. SARTRE, *L'être et le néant,* p. 109. Cf. § 48: Techniques visant à présenter des thèses comme compatibles ou incompatibles.

(75) CLAPAREDE, *La genèse de l'hypothèse,* p. 45; cf. Ch. PERELMAN et L. PLBRECHTS-TYTECA, *Les notions de l'argumentation,* pp. 260-261.

والمبحث 35: «الاستعمالات الحجاجية وتشكيلية المفاهيم».

(76) Cf. PLOTIN, *Ennéades,* I, 2, § 6.

(77) Lecomte Du Nouy, *L'homme et sa déstinée*, p. 100.

إن تفنيد الحِجَاج بالتخطّي يَكمُنُ في تأكيد أنه من المتعذّ الاتجاه غير المحدَّد في الاتجاه المطلوب، وذلك إمَّا لأننا نَؤُولُ إلى مطلقٍ، وإما لأنّنا نؤولُ إلى حالة تنافرٍ. إن الخُلوص إلى حدٍّ مطلقٍ وسلِيمٍ هو الاعتراف بأنه من الضَّرُوري التخلِّي عن التقدم. إن بَاسكَال وهو يتبنى وجهة النظر الدِيكارتية في شكل دراسة التحديدات، يؤكِّدُ:

«بالدفع بالبحث إلى مدى أبعد، نصل بالضرورة إلى الكلمات البدائية التي لا يمكن تحديدها، وإلى مبادئ هي من الوضوح بحيث أنه لا توجد كلماتٌ أخرى يمكن التوسلُ بها للبرهنة عليها»[78].

لا يعود وارداً، في ظلِّ هذه الشروطِ، الاستمرار في تَعقُّبِ مثالٍ ما، وتنمية قيمةٍ ما، حين معارضة السلامة الحاصلة بقابِلية السلامة. ومن جهةٍ أخرى، فما يمكن أن يعارض التدرج المتصل، والتخطِّي فهو جرُّهُ إلى المضحك، الناتج عن التنافر مع القيم التي نمتنع عن التخلّي عنها: ينبغي إذن التماس توازنٍ يسمح بإحداث انسجام القيم التي قد تدخل في النهاية، في نزاعٍ. إن الحذر ضد المبالغات التي يمكن أن يُؤدِّيَ إليها الإخلاص غير المحدود لمأثورةٍ ما، أو نهجٌ سلُوكيٌّ ما، إن هذا هو دائماً إدخال قيم أخرى يطلب التقيد باحترامها. هكذا كان الرواقيُّون يحذِّرُون من الإفراطِ في ازدراء الجسد الذي يمكن أن يؤدّي إلى الانتحار غير المعقول. وكذلك نجد لاهُوتيّاً يدَّعِي أن السُّبُل إلى الرّبِّ غير سالِكَةٍ، هو مجبَرٌ على حصر هذا التأكيد بطريقةٍ أو بأخرى، وإلا أصبح اللاهوت مستحيلاً. سيقول مثلاً إن السبل إلى الرّبِّ غير سالكة في الضوء الطبيعي، أو إنها غير سالكة بدون وَحيٍ.

ففي الحِجَاج الذي يتوسَّلُ بالتَّخطِّي، ما يهـُّ في الكثير السامعين، على الرغم من أن الحدَّ النهائي في اتجاهٍ ما هو مُفلِتٌ دائماً، إنما هو القيمة التي يسندها هذا الحِجَاج إلى بعض الحدود الواقعة قبل ذلك الحدِّ، والتي تكون في الواقع موضوع المناظرة.

(78) PASCAL, Œuvre, Bibl. de la Pléiade, *De l'esprit géométrique, et de l'art de persuader*, p. 362.

إن هذا هو ما يستنتج من دراسة المحسنات الساعية إلى تحقيق التخطي. إننا نفكر في **المبالغة** و**التلطيف**. إن المبالغة هي طريقة مسرفة للتعبِيرِ. وكما يقول دِيمَارسِيه:

«إننا نستخدم الكلمات، التي إذا تم فهمها فهماً حرفياً تبلغ إلى ما وراء الحقيقة، وتمثِّلُ الأكثر أو الأقلَّ، لأجل إفهام بعض الإفراط بالزيادة أو بالتقليل. إن من يفهموننا، يُنقِصُون من عبارتنا ما ينبغي إنقَاصُه»[79].

إن المبالغة تختلف عن الحِجَاج المعتاد بالتخطِّي في ما لا يكونُ مبرَّراً ولا مُهَيَّأً، ولكنها مقذوفةٌ بشكلٍ مفاجئ؛ ومع ذلك، فإن دورها هو توفير اتجاه للتفكير، وهدايته في تقدير هذا الاتجاه، وبصدمة الرفض، بتوفير إشارةٍ بشأن الحدِّ الذي يهُمُّ. من هنا نلاحظ الهامش العريض للحرية في العبارات، سواءٌ أتعلّقَ الأمر بمجرَّدِ تأكيدات واقعٍ، كما هو في هذا المثال من **إينِييدَا**.

نقَّارَان توأمان يهدّدان السماء[80]

أم بتشبيه، كما هو الأمر في هذا المثال الآخر، الذي تناولناه من الصلاة الجنائزية لكُوندِي:

«. . . إنه شبيه في وثباته الجسورة وفي مُروره الخفيفِ بهذه الحيوانات القوية والوثابة، إنه لايتقدم إلا بالطيران الحي والمندفع، ولا تحجزه الجبال ولا المَهَاوِي»[81].

إن المبالغات التي تستعمل عبارات ملموسةً، لا تستهدف كما سبق لإيردمَان أن لاحظ، لصنع صورة[82]. إن دورها هو توفير مرجعٍ يجذب، ضمن

---

(79) DUMARSAIS, *Des tropes,* p. 68.

(80) Cité par QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. VI, § 68 (Eneide, chant I. vv. 162-163).

(81) Cité par SAINT- AUBIN, *Guide pour la classe de la rhétorique,* p. 90. (Texte d'après BOSSUET, Bibl. de la Pléiade, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de condé,* p. 216.).

(82) K. O. ERDMANN, *Die bedeutung des wortes,* p. 234.

اتجاه معيَّنٍ، الذهن، لأجل إرغامه لاحقاً على التراجع إلى الوراء، إلى الحدِّ الأقصى لما يبدو له متناسباً مع فكرته عن الإنساني، والممكن، والمحتمل، ومع كل ما يسلِّمُ به من جانبٍ آخر.

إن دِيمَارسِيه، الذي لا يرى في المبالغة إلا عنصر الإسراف، لا التخطِّي الذي يبدو لنا أساسياً، تُنَفِّره هذه الطريقة في التعبير الخاص «**بالشَّرقِيِّين**» و«**بالشباب**». إنه ينصح بهذا بعد استعماله بحذر خطابيٍّ من قبيل «**إن جاز القول**» أو «**إن جاز التعبير بهذه الطريقة**»، الذي هو مجرد محسن أسلوبٍ. إلا أن هذه الاحتياطات الخطابية، لا يرمي مستعملها من ورائها إلى تناولها ببالغ الجدية. فلأن تخطِّياً هو ما تقصد إليه المبالغة، حينما يكون لها دورٌ حِجَاجيٌّ، وهذا هو حالها شبه الدَّائِم. مثال هذا هذه المأثورة لأُودِبِيرتِي، التي استشهد بها بُولَان كمثالٍ على المبالَغة:

لا شيء سيكون غيرَ ما كان[83].

والتي تخوِّل، بواسطة التخطِّي، قيمة إيجابية للماضي.

ولنُشر إلى أن القدماء كانوا يميزون في الغالب جنسين اثنين من المبالغة، واعتبروهما جدَّ مختلفين، وهما التفخيم والتخفيف attenuation. مثال هذا الجنس الأخير هو:

لم يعد لهم إلا الجلد والعظم[84].

إلا أن حكمة أُودِبِيرتي بطابعها المجرد، والتي يمكن أن تُؤوَّل بهذه الطريقة أو بتلك، تبيِّنُ لنا جيداً أن التصغير أو التكبير هما، في المبالغة عملية تخطٍّ واحدة ووحيدة.

إن التلطيف litote هو على وجه العموم محدَّدٌ بالتباين مع المبالغة، باعتباره

(83) J. PAULHAN, *Les figures de la rhétorique décryptées, Cahiers du sud,* p. 370.

(84) QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. VI, § 73.

طريقةً للتعبير تبدو أنها تُضعفُ الفكرة[85]. والمثال الكلاسيكي هو «اذهب إنني لا أكرهك» لِشِيمِين[86]. ويستشهد دِيمَارسيه بالخصوص «**إنه ليس غبياً**» و«**بِيتَاغُور ليس مؤلِّفاً يقبل الازدرَاء**»، و«**أنا لستُ مشوهاً**».

فإذا أمكن للتلطيف أن يتعارض مع المبالغة، فذلك لأنه لأجل تثبيت قيمةٍ ما، يستند إلى هذه بدل الاستناد إلى التخطِّي.

إن التلطيف يعبَّرُ عنه بشكلٍ متواترٍ جداً بواسطة النفي. وبدون شكٍّ فإن هناك تلطيفاتٍ بصيغة الإثبات، من قبيل «هو طيب بما فيه الكفاية»، حينما تشير هذه العبارة إلى قيمة هي في موضع تقديرٍ كبيرٍ. ولكن في التلطيف بالنفي، قد يغرينا أن نتعرف على الآليةِ النمطِ لهذا المحسن. إن اللفظ المذكور، والمرفوض، ينبغي أن يستعمل كدافعٍ لكي يستقلَّ الفكر الوجهة المطلوبة. يُشَارُ إلى أنّ هذا اللفظ كان بالإمكان أن يقبل بشكل طبيعيٍّ بوصفه مناسباً، في هذه الظروف، وبتحقُّقِ المعلومات التي يتوفر عليها السامع. إن شِيمِين تؤكِّدُ أنها كان ينبغي لها أن تكرهَ، وكان من الطبيعي أن تكره، وأن سامعها يمكنه أن يصدِّقَهَا. انطلاقاً من هذا النفي للطبيعي يتوجه الفكر نحو ألفاظٍ أخرى. والحال أن اللفظ المرفوض هو نفسه في الكثير مبالغةٌ. ففي «**بِيتَاغُور ليس مؤلِّفاً يقبل الازدرَاء**» نجد أثر الدهشة ناشئاً عن هذه المبالغة، المذكورة لكي تكون أيضاً مرفوضةً.

إن التلطيف يتطلب، أكثر من المبالغة، أن يكون السامع عارفاً بعدد معينٍ من المعطيات التي ترشده في التأويل. «إنه ليس غبياً» يمكن أن تفهم بمعنى ثابت أو باعتبارها دفعاً في اتجاه ما. من هنا أهمية استعمال التلطيفات القائمة على رفض مبالغة ما.

إن العلاقات بين هذين المحسِّنينِ هي أعقد، حسب رأينا، مما يعتقده العموم. قد تكون للمبالغة في الكثير وظيفة الإعداد للتلطيف، الذي بدونه، يمكن للقصد أن يفلت لنا. إن هذا الأخير ليس دائماً كما يقال اعترافاً بصوت خفيضٍ[87].

(85) DUMARSAIS, *Des tropes,* p. 97.

(86) CORNEILLE, *Le Cid,* acte III, sc. IV.

(87) Cl.-L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* p. 87.

ولنلاحظ بهذا الصدد، أن التلطيف يمكن أن يتحول إلى ironie سخرية بحذف النفي. فعن نفس الرجل المشوَّهِ الذي يقال عنه على سبيل التلطيف «هذا ليس أدُونِيس» يمكن القول على سبيل السخرية «إنه أَدُونِيس». ففي الحالة الأولى نتوفر على حركة الفكر، على امتداد سلَّم القيم، وفي الحالة الثانية، مواجهةٌ بين تخصيصٍ وواقع مدركٍ. في الحالة الأولى، هناك هيمنة الاتجاه، وفي الثانية لا يُشتَهى تقهقر الذهن إلى الوراء، ولكن أن يؤكِّ المضحك المتولّد عن التنافر.

إن المبالغة، التي هي في الكثير هزلية بشكلٍ غيرِ إراديٍّ، يمكنها أن تُولِّدَ هذا الأثر بطريقةٍ مبيَّتةٍ.

ولنستشهد بهذه الأضحوكة كما عرضها لُونجَان المنحُول:

«كان يملك أرضاً في البادية، التي لم تكن أكبر من رسالة المقدوني»[(88)].

يتعلق الأمر هنا بالهزل الحِجَاجي. بدون وجود مبالغات جادة، هل كان بإمكان المؤلف أن يتصورَ هذا الملمح المسلِّي؟

ب) روابط التواجد

68. الشخص وأفعاله

ففي حين توجد الأطراف المتقابلة، في ترابطات التعاقب، على نفس المستوى الظاهري، فإن ترابطات التواجد توحِّد واقعين من مستوى متباين، لكون أحدهما أساسياً أكثر، وتفسيرياً أكثر من الآخر. إن الطابع الأشدَّ تبنيُناً لأحد الطرفين هو ما يميِّزُ هذا الصنف من الترابط، وذلك أن النظام الزمني هو ثانويٌّ تماماً؛ إننا لا نتحدث عن ترابطات التواجد للإلحاح على تصاحب الأطراف، وإنما لأجل أن نعارض هذا النمط من الترابطات الواقعي، بترابطات التعاقب حيث يكون أساسياً النظام الزمني[(89)]. إن ترابط التواجد الجوهري في الفلسفة،

(88) LONGIN, *Traité du sublime,* chap. XXXI, p. 151.

(89) Semblablement, A. ANGYAL, *Foundations for a science of personality*. Chap. VIII.

هو ذلك الذي يربط جوهراً ما بتجليَّاته. يبدو لنا مع ذلك أن النمط النموذجي لهذا البناء النظري قائمٌ في العلاقات التي تقوم بين الشخص وأفعاله. فبدراسة هذه العلاقة سنشرع في تحليلنا[90].

إن بناءَ الشخصية الإنسانية، القائمَ بالأفعال، مرتبط بالتمييزِ بين ما يعتبر مهماً، وطبيعياً وخاصاً بالكائن الذي يُتَحدَّثُ عنه، وبين ما يعتبر عابراً، وتجلياً خارجياً للذات. فلأنّ هذا الرابطَ بين الشخص وأفعاله لا يُكَوِّنُ علاقةً ضروريةً، ولا يمتلك نفس صفات الثبات مثل العلاقة التي تقوم بين شيءٍ وخصائصه، فإن مجرد التكرار لفعلٍ ما يمكن أن يؤدِّيَ، إما إلى إعادة بناء الشخصية، وإما إلى الموافقة المدعومة للبناء السابق.

من البديهي أن تصور الشخص يمكن أن يتغيَّر كثيراً بحسب العصور والميتافيزيقا التي يتم تبنِّيهَا. إن حِجَاج البدائيِّين يعتمد على تصور للشخصية هي أوسع من فكرتنا نحن عنها: قد يكون جزءاً منها بدون شكٍّ كل **اللوازم**، الظلال والطوطم والإسم والأجزاء المنتزعة من الجسد، التي لا نقيم نحن بينها ومجموع الشخص إلا علاقة رمزية، في هذه الحالة. إن مثالاً واحداً، وهو جمال امرأةٍ، يكفي لكي يبيِّنَ لنا كيف يمكن اعتبار نفس الظاهرة، فهو إما جزءٌ لا غنى عنه من الشخص، ومن جوهره، وإما باعتباره أحد تجلياته العابرة، أي مجرد فعلٍ.

وبتقريب ظاهرةٍ من بنية الشخص، فإننا نخصها بوضعٍ أهم: بمعنى أن طريقة بناء الشخص يمكنها أن تكون موضوع اتفاقات محدودةٍ، وعارضةٍ وخاصة بمجموعةٍ معينةٍ، اتفاقاتٍ قابلةٍ للمراجعة تحت تأثير تصور جديدٍ ديني أو فلسفيٍّ أو علمِيٍّ.

إن فكرة «شخص» تستدعي عنصر ثباتٍ. إن أية حجةٍ بصدد الشخص تعتمد هذا الثباتَ: إنه يفترض، خلال تأويل الفعل بالانسجام مع الشخص؛ ويُتَأسَّف

---

(90) بالنسبة للمباحث 68 إلى 71 ينظر:

Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et Philosophie,* pp. 49 à 84: (Acte et personne dans l'argumentation).

على عدم احترام هذا الثبات، حينما يُعابُ على شخصٍ تنافرُهُ أو التغير غير المبرَّر. إن عدداً كبيراً من الحِجَاجات تنزع إلى البرهنة على أن الشخص لم يتغيَّر، وأن التغيرَ مجرد مظهرٍ، وأن الظروف هي التي تغيرت، إلخ(91).

ومع ذلك فإن ثبات الشخص ليس مؤمناً بالكامل دائماً: إن هناك تقنيات لغوية قد تساهم في ترسيخ انطباع الثبات؛ أهم هذه التقنيات هي استعمال الاسم الشخصي. إن تعيِين الشخص ببعض الملامح (أبوك البخيل)، وتجسيد بعض الإحساسات (تلك التي كان غَيظُهَا يتعقب طفولتكم)، يمكنها أيضاً أن تساهم في ذلك، إن الوصف والنعت (هذا البطل، شَارلمَان ذو اللحية المزهرة) تقصد إلى جعل بعض الخصائص غير متغيرة، وهي الصفات التي يقوِّي ثباتها ثبات الشخصية. بفضل هذا الثبات، يمكن اكتساب جدارة مطلوبةٍ، أو ستكتسب من قبل شخصٍ بطريقة غير زمنية. كما يبين ذلك بحقٍّ كينِيث بُورك:

«إن البطل هو في المقام الأول من يحقّقُ أعمالاً بطوليةً، و«بطولته» تكمن في أفعاله. وبعدُ، فإن رجلاً يمكنه أن يكون رجل إمكانات الفعل البطوليّ. إن الجنود الذين يذهبون إلى الحرب هم أبطالٌ بهذا المعنى [...] أو إن رجلاً يمكن اعتباره بطلاً لأنه **أنجز** أفعالاً بطوليةً، في حينٍ أنه في **وضعه** الحالي، يمكن أن يكون، في كلِّ حالةٍ، عجوزاً جدّاً أو أضعف من أن يحققها»(92).

إلا أن هذا الثبات للشخص، الذي يجعله شبيهاً شيئاً ما بشيءٍ آخر، بخصائص محدَّدة مرةً واحدة، تتعارض مع حريته وعفويته وإمكانات تغيره. ولهذا فإن هناك ميلاً كبيراً لتثبيت الآخرين أكثر من الذات:

«إن الآخرين يمكنهم أن يمتلكوا، وهم يمتلكون في الكثير، صفاتٍ أعلى من صفاتي؛ إلا أن صفاتهم تلتصق بهم أكثر مما تلتصق بي عيوبي: فإذا كانوا أسخياء، وأذكياء وعاملين وجذابين فإنهم سيظلون كذلك بنفس

(91) Cf. N. LEITES, *The third international on its changes of policy,* dans l'ouvrage collectif édité par H. LASSWELL, *Language of politics.*

(92) K. BURKE, *A Grammar of motives,* p. 42.

الطريقة التي سيظلون بها بخلاء ومجانين وكسالى ومزعجين إذا وضعوهم هكذا. أنا لا. أنا لست شاعراً، إلا أنه بعد ثانيةٍ قد أكون. إن العمل الذي لم أتمكن من إنجازه، لا شيء يمنع أن أنجزه غداً. هذه القابلية للتشكيل، كانت سِيلبِيَا تمتلكُهَا أيضاً، مزيجٌ من الفعل والشكّ»[93].

إن هذا التخصيص، تخصيص سِلبِيَا التي شوهدت لأول مرةٍ بامتياز حقيقي، إنما هو القابلية للتشكِيل التي يسندها كلُّ أحدٍ لنفسه عفوياً في الوقت الذي يمنعها، عفوياً كذلك، عن الآخرين. إن التعريض للخطر، هذه القدرة على التجديد، هو دائماً موضوع إحساسٍ مُمِضٍّ. هنا يكمن، بدون شكٍّ، ذلك الضَّجر الذي يشعر به المرء وهو يسمع أصدقاء يتحدثون، ولو بثناءٍ، عن السلوك الذي ينبغي اتباعه[94].

لقد تمكنت الوجودية، وهي تركِّزُ على حرية الشخص الذي يتعارض بفضلها بشكل واضحٍ مع الأشياء، من أن تبني أُونطولوجِيَا أصيلة. إن بعض الصفحات، التي تبدو أنها من قبيل مِيتَافزِيقَا معقدة، تؤكِّدُ، على وجه الخصوص، الامتناع عن اعتبار العلاقة بين الشخص وأفعاله مجرد انعكاسٍ للعلاقة بين الشيء وخصائصه[95]. إن الموضوع المحدَّدَ انطلاقاً من خصائصه، يوفِّرُ نموذجَ تصور الشخص المُثَبَّت انطلاقاً من بعض أفعاله، وقد تحوَّلت إلى مِيزَاتٍ، وفضائل ندمجها في جوهرٍ غير متغيِّرٍ. إلا أن الشخص إذا لم يكن يمتلك القدرة على التحول والتغيرِ والتبدُّل وإدارة الظهر بطريقةٍ ما لماضيه، فإن التربية ستكون مجرد خدعةٍ، والأخلاق عديمة المعنى، وأفكار المسؤولية، والجدارة والذنب، المرتبطة بفكرة حرية الشخص، ينبغي هجرها لفائدة تقويمٍ براغماتي للسلوكاتِ.

إن الشخص، باعتباره، في الحِجَاج، حاملَ سلسلةٍ من الخصائص، وصاحبَ سلسلةٍ من الأفعال والأحكام، وموضوعَ سلسلة من التقويمات، هو كائنٌ مستدِيمٌ تتحلق حوله مجموعةٌ من الظواهر التي يمنحها تماسكاً ودلالةً. إلا

(93) E. BERL, *Sylvia,* p. 86.

(94) Cf. J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers,* p. 67.

(95) Cf. J-P SARTRE, *L'être et le néant,* pp. 158 et suiv.

أن الشخص باعتباره ذاتاً حرةً يمتلك هذه العفوية، هذه القدرة على التغيُّرِ والتحول، هذه الإمكانية بأن يُقنَعَ وبأن يقاوِمَ الإقناع، هي التي تجعل من الإنسان موضوع دراسةٍ **فريداً**، للعلوم الإنسانية والمعارف التي لا تستطيع أن تمتنع عن النقل الأمين لمنهاجية العلوم الطبيعية.

وبهذا فعلى سبيل المثال، نجد الأخلاق والقانون يتوقفان على مفهومي **الشخص** و**الفعل** في ارتباطهما واستقلاليتهما النسبية. إن الأخلاق والقانون يحكمان في نفس الآن على الفعل والفاعل acte et agent: إنهما لا يكتفيان باعتبار أحدِ هذين العنصرين. فلكون الحكم يخصُّ الفردَ وليس أفعاله، فإننا نسلِّمُ بأنه متضامنُ الأفعال التي قام بها. ولكن مع ذلك فإذا كنَّا نهتم به، فبسبب أفعاله، نكون قادرين على تخصيصها بشكلٍ مستقِلٍّ عن شخصه. ففي الوقت الذي نجد فيه مفاهيم المسؤولية والجدارة والذنب متعلِّقة بالشخص، فإن مفاهيم المعيار والقاعدة تهتم قبل أي شيءٍ بالفعلِ. ومع ذلك فإن هذا الفصل للفعل والشخص ليس أبداً جزئياً وهشّاً. قد نستطيع أن نتصوَّرَ جدارة شخصٍ ما مستقلةً عن أفعاله، إلا أن هذا لن يكون ممكناً إلا في مِيتَافِزِيقَا حيث الإحالة على الأفعال قد تكون متوفِّرة في السياق. ومن جهةٍ أخرى، فإذا كانت القواعد تأمر أو تمنع بعض الأفعال، فإن وزنها الأخلاقي أو القانوني يكمن في كونها تتوجه إلى أشخاصٍ. إن طرفي العلاقة **فعل ـ شخص** هما مستقلان بشكلٍ كافٍ للسماح، حينما يكون ذلك مطلوباً، باستخدام كلّ واحدٍ منهما مستقلاً عن الآخر، وهما مترابطان بشكلٍ كافٍ لكي يكون تدخُّلُهما المترابط متميِّزاً لمجالات كاملة من الحياة الاجتماعية.

69. تفاعل الفعل والشخص

بعد هذه التحليلات ذات الطبيعة العامة، سندرس بالتتابع تأثير الأفعال في تصوُّرِ الشخص، وتأثير الشخص في الأفعال، لكي نَخلُصَ إلى تعيين المقامات حيث يكون التفاعل من البروز بحيث إن التحليل قد لا يعرف لمن ينبغي إعطاء الأسبقية، لهذا العنصر أو لذاك. إن تأثير الفعل على الفاعل هو السعي باستمرار إلى تغييرِ تصورنا للشخص، سواءٌ أتعلق الأمر بأفعالٍ جديدةٍ نسندها إليه، أم

تعلق بأفعال قديمةٍ نحيل عليها. إن هذه وتلك من الأفعال تلعب دوراً شبيهاً في الحِجَاج، وإن كانت تعزى الهيمنة إلى الأفعال الأحدث. وباستثناء حالات محدودة، سندرسها في فقرةٍ لاحقةٍ، فإن بناء الشخصية ليس أبداً نهائياً، حتى بعد موته. إلا أنه من البديهي أنه بقدر تغلغل شخصيةٍ ما في التاريخ، بقدر ما تصبح الصورة التي تصنع لها ثابتةً. وكما لاحظ رَايمُون آرُون:

«إن **الآخر**، وهو حاضرٌ، يذكِّرُنا باستمرارٍ بقدرته على التغير، وحينما يكون غائباً فإنه يكون حبيس الصورة التي نصنعها له... فإذا كنا ما نزال نُمَيِّزُ في أصدقائنا من هم وما هم فاعلون، فإن هذا التمييزَ يَمَّحي بقدر تغلغل الناس في الماضي»(96).

إن الشخص قد يتطابق حينئذٍ مع المجموع المُبَنيَنِ من أفعاله المعروفة؛ وبالضبط، فقد نقول، إن العلاقة بين ما ينبغي اعتباره جوهر الشخص، والأفعال التي هي مجرد تجلياتٍ له، تتحدَّدُ مرة واحدة وإلى الأبد. ومع هذا فإن هذا التكلُّسَ نسبيٌّ: فليست الوثائق الجديدة قادرةً على تحديد مراجعة، ولكن خارج أي واقعة جديدةٍ، فإن تطور الرأي العام، أو تصور جديد للتاريخ، يمكنهما أن يغيِّرَا تصور الشخصية، عبر الضَّمِّ إلى بنيته أفعالاً كانت مهملةً في السابق أو بِطَرحِ أفعالٍ كانت تعتبر إلى حدود اللحظة مهمةً.

لا يمكن اعتبار الفعل مجرد أمارة كاشفةٍ عن الطابع الحميمي للشخص، وهو الطابع الذي قد يكون ثابتاً، إلا أنه يتعذر الوصول إليه بدون واسطة الفعل. إننا نتقزَّز بعض الشيء من هذه الفقرة لإِيزُوقرَاط الذي يشبه الناس بالفُطرِ السَّامِّ:

«قد يكون من الأفضل في الحقيقة، أن يكون للنَّاسِ الأشرار علامة طبيعية لأجل معاقبتهم قبل أن يُؤذُوا مواطناً ما. ولكن بما أنه يتعذَّرُ التعرف عليهم قبل أن يلحقوا أذى بشخصٍ ما فعلى الأقل ينبغي لكل الناس حينما يتم كشفهم أن يشملوهم بالكراهية وأن ينظروا إليهم باعتبارهم أعداء كلِّ الناس»(97).

(96) R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* p. 80.

(97) ISOCRATE, *Discours,* t. I: Contre Lokhitès, p. 14.

ينتج عن هذا أن العقاب يجب أن يكون متناسباً، ليس مع خطورة الإساءة، ولكن مع شرِّ الطبيعة التي تكشفها.

إن الفعل، في تصورنا المعهود، هو أكثر من مجردِ قرينة، عنصرٌ يسمح ببناء وإعادة بناء صورتنا للشخص، وتصنيف هذا ضمن مقولات تنطبق عليه بعض التمييزات، كما هو الحال في هذه الفقرة لبَاسكَال:

«لا وجود إلا لثلاثة أنواع من الأشخاص: أوَّلها الذين يخدمون الربّ فَوَجَدُوه؛ والثاني الذين يُستخدَمون للبحث عنه، فلم يجدوه؛ والأخير الذين يعيشون دون البحث عنه ولا العثور عليه. الأُوَلُ هم معقولون وسعداء؛ والأواخر فهم حمقى وأشقياء؛ والذين هم في الوسط فإنهم أشقياء وعقلاء»[98].

إن القيمة التي ننسبها إلى الفعل تحفزنا على أن ننسب قيمة ما إلى الشخص، إلا أن الأمر لا يتعلق بتقييم غير محدَّدٍ. وفي الحالة التي يؤدي فيه فعلٌ ما نقلاً للقيمة، فإن هذا يكون مقترِناً بمراجعة صورتنا للشخص، الذي ننسب إليه، بشكلٍ صريحٍ أو ضمنيٍّ بعض النوازع والملكات والغرائز أو الإحساسات الجديدة.

إننا نقصد بالفعل كل ما يمكن أن يعتبر صادراً عن الشخص، سواءٌ أكان ذلك أفعالاً أم كيفيات تعبير أم استجابات انفعالية، أم عاهات إشارية غير إرادية أم أحكاماً. إن هذه النقطة الأخيرة هي بالنسبة إلى غرضنا أساسية. وفي الحقيقة، فبإسنادنا قيمة معينة إلى حكمٍ ما، فإننا نشمل بهذا تقديراً ما لصاحبه؛ وأحياناً يسمح الحكم من جهةٍ أخرى بالحكم على الحَكَم:

«يتمتع **فِيلانتر** بالجدارة والفطنة والرضا والدقة في واجبه، وبالإخلاص لسيده وبحبِّه، ومع ذلك فهو يعتبر وضيعاً، ولا يُرضي ولا يُمتِع. «فسّر لِي: من تدين ياسيِّدِي، فِيلَانت أو السيد الذي يخدمُ؟»»[99].

(98) PASCAL, *Œuvre,* Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 364 (61), p. 922 (257 éd. Brunschvicg).

(99) LA BRUYÈRE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères, des Grands,* 8, p. 270.

إن الحكم على القاضي يفترض موافقةً ما بصدد قيمة الشيء الذي عالجه القاضي؛ فبوضع هذه الموافقة موضع شكٍّ أمكن الوصول إلى تغيير الحكم على القاضي. وعلى العكس من ذلك، فحينما يُدَّعى الحكم على شخصٍ بسبب العبارات التي يستعمل، فإن نقل النقاش بصدد الشيء يصبح أصعب. يسجِّل تيُودُور رِيينَاش عند فُورتوَانغلِر في مجادلتهما بصدد قُبَّعة سَايتَافَارنِيس، عبارات من قبيل «تزويرٍ فظ» و«ابتكارات حقيرة»، ويستنتج:

> «أحكاماً بالغة الإفراط تحكم بالخصوص على ذلك الذي يُدلِي بها»[100].

هنا يبدو تجريد الخصم من الاعتبار مرتبطاً بعيب عدم التحيز؛ وفي حالات أخرى سيُتَّهم بالتسرُّع. وبدون شكٍّ فإننا لا نستطيع الاتهام بالتحيُّزِ أو بالتسرع في العبارة، إلا إذا كان هناك اتفاق على الموضوع. وفي كلِّ الأحوال، ففي الغالب لا نحيل على هذا، ولكن على معيارٍ للقياس مقبول بشكلٍ عامٍّ وعلى التوافق، الذي يسمح بنفي الاعتبار عن الخصم، وبكلِّ الأشكال، وذلك لتخلِّيه عنه. هنا مكمن الخطورة المعروفة للدفاع عن القضايا العادلة بعبارات بالغة العنف.

من النَّادِرِ أن يكون تأثير الفعل على الشخص مقتصراً على الإعلاء من شأن هذا الأخير أو الزِّرَاية به. الغالب أن الشخص يستعمل كنقطة عبور تسمح بالانتقال من الأفعال المعروفة إلى الأفعال المجهولة، من معرفة الأفعال الماضية إلى توقع الأفعال المستقبلية. هذه التقنية المستعملة باستمرار، خاصةً في المناظرات القضائية. وأحياناً فإن هذا المقوم سيخصُّ أفعالاً من نفس الطبيعة (إن ذلك الذي لم يكن قطّ متمرِّداً لن يشارك في دسائس لقلب الممالك)[101]، وأحياناً فإنه يسمح بالانتقال من بعض الأفعال إلى أفعالٍ أخرى شبيهة (إن الذي أدلى بشهادة زورٍ، لن يتردَّدَ في الاستعانة بشهود زُورٍ

(100) A. VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistoriques,* pp. 536-537.

(101) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, Au Roy de France,* p. 15.

لفائدته)[102]، وأحيانا فإنه قد يتركّب مع حجةٍ بالأحرى (إن الذي قتل، لن يتردد في الكذب)[103].

إن الأفعال التي تُستَخدَم كمقدمةٍ يمكن أن تكون معهودةً؛ ويمكن أن تكون نادرةً: المهم هو أن تعتبر كخصائص. فلكي لا يؤثّرَ الفعل الوحيد على الشخص ينبغي التوفر على تقنياتٍ خاصةٍ سنتحدث عنها في ما يأتي؛ إن أخطاء الخصم المتراكمةَ يمكن أن تستخدم للحطّ منه؛ إن خطأً واحداً يمكن أن يكون مفيداً في هذا الشأن.

هذا الضمان لفعلٍ بفعلٍ آخر يطبَّق أيضاً على آراء الشخص. إن سِيمُون بِيي، لكي تسجّل عدم ثقتها بالتُّومَاسِيَّة، المُشبَعَة بالفكر الأرسطِي، تتشبث بما قاله أرسطو في موضوع العبودية:

> «. . . على الرغم من أننا قد نرفض هذا التفكير لأرسطو، فإننا مرغمون، في جهلنا، على تبنّي أفكارٍ أخرى كانت أصل ذلك التفكير. إن رجلاً حريصاً على صياغةِ مدحٍ للعبودية لا يحبُّ العدالة. إن القرن الذي عاش فيه لم يفعل شيئاً بشأن هذا الموضوع»[104].

ما هو مستحضرٌ هنا، هو بدون شكٍّ التماسك بين بعض الأفكار؛ إلا أنه، بواسطة الشخص، يفترض هذا الانسجام؛ لأن «جهلنا» يجعلنا لا نستطيع إدراكَه بطريقة أخرى.

إن أفعال الماضي، والآثار التي تحدثها تصل إلى حدِّ اكتساب نوعٍ من التماسك، وتشكيلِ كيان هامِدٍ مزعج للغاية، أو دِينَامِيٍّ بالغ التقدِيرِ. إن الصيت الحسن الذي يتمتع به ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار، وفي هذا الشأن لا يغيب عن إِيزُوقرَاط اللجوء إليه للدفاع عن مُوَكِّلِيه.

---

(102) ISOCRATE, Discours, t. I: *Contre Callimakhos,* § 57.

(103) Cf. aussi QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 87.

(104) S. WEIL, *L'enracinement,* p. 207.

«قد أكون أشقى الناس، إذا كنت بعد استهلاك كثيرٍ من أملاكي لأجل الحاضرة، أُعتَبَرُ طامعاً في مال الآخرين وغير ملتفتٍ إلى رأيكم السَّيِّئ، وحينما أُرَى أنني لا أهتم، ليس فقط بثروتي، ولكن بحياتي أيضاً قَدرَ ما أهتمُّ بصيت حسنٍ بينكم»[(105)].

إن الاهتمام، في زمن آخر، بالصيت الحسن يتحول إلى ضمانةٍ بأنه لن يفعل شيئاً مما يكون سبباً في خسارته. إن الأفعال السابقة، والسمعة الحسنة المترتبة عنها، تصبح نوعاً من رأس المال الذي انضم إلى الشخص، فاعلاً يخولُ الحق في اللجوء إليه لأجل الدفاع.

الغالب أن الفكرة التي نكوِّنها عن الشخص، بدل أن تشكِّل مُنتَهى، هي بالأحرى نقطة انطلاقٍ للحِجَاج وتستخدمُ إما لأجل توقع بعض الأفعال المجهولة، وإما لأجل تأويل بطريقةٍ ما الأفعال المعروفةَ، وإما إلى أن نعمّمَ على الأفعال الحكم الذي أصدرناه على الفاعل. إن صورة كَارِيكَاتُورية لهذا المقوِّم الأخير نجد تخطيطها عند لَابروِيِّير:

«. . . إن بعض النساء اللاتي قد لا يعجبن إلا بك وبكلامك، قد يقُلنَ: «إن هذا ممتعٌ. ماذا قال؟»»[(106)].

هذه الآلية للنَّقل لا تَتَّبِعُ بالضرورة الترتيب الكرُونُولُوجِي: إن التقييم يمكن أن ينصبَّ أيضاً على أفعالٍ سابقةٍ للحظة التي اكتسب فيها الشخص قيمةً سامية. «من هو العبقريُّ الذي لا ينقذ طفولته؟» يقول بحقٍّ مالرُو[(107)]. وفي الحقيقة فإن ذلك الذي يحكم على أعمال الشباب لفنَّانٍ عظيمٍ لا يمكن أن يمتنع عن أن يرى فيها بوادر ما سيصنع عظمته في المستقبل. إن مؤلِّف أعمالٍ عظيمة، مبتكرة في مراحل متباينة، هو عبقريٌّ: هذا التقييم يربط الأفعال بخاصيةٍ ثابتةٍ في الشخص، تَسطَعُ أيضاً على السنوات السابقة لمرحلة إنتاج الأعمال العظيمة وعلى السنوات

(105) ISOCRATE, *Discours,* t. I: *Contre Callimakhos,* § 63.

(106) LA BRUYERE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères, de la société et de la conversation,* 66, pp. 188-189.

(107) A. MALRAUX, *Saturne, Essai sur Goya,* p. 18.

اللاحقة. لا يكفي إذن القول إن الماضي يضمن المستقبل، بل إن بنيةً ثابتةً للشخص تسمح بإصدار أحكامٍ مسبقةٍ على أفعاله؛ هذا التأثير للشخص على الفعل يظهر بشكلٍ أفضل حيناً يأتي الوصفُ أو النعتُ لكي يعرض، على وجه الخصوص، هذه الصفة الثابتة بشكلٍ واضحٍ.

يستعمل بَاسكال هذا النقل من الشخص إلى الفعل لأجل إقامة المأزق الآتي:

«يقول القرآن إن سَان مَاثيُو قد كان رجلَ خيرٍ. وإذن فهو نبيٌّ زائفٌ، إمّا بسَبَبِ إطلاق رجالِ خيرٍ على الأشرار، وإما بسبب عدم موافقته على ما قالوه عن المسيح»[108].

وبطريقةٍ متوازيةٍ، فإن هذا العصابي الذي يتحدث عنه أُودِيي، هو غير قادٍ على الدفاع عن وجهة نظر ما في مناقشة:

«كيف يمكنه أن يقيِّمَ أفكاره دون أن يكون في البدء هو نفسه موضوع تقييمٍ؟»[109].

كثيراً ما كان فعلٌ غامضٌ لا يكتسب دلالته وقصده إلا بما نعرفه عن صاحبه. هكذا ففي **مدح هِيلانة**، يروي إيزُوقراط أن تِيزِي قد اختطف هِيلَانة رغ أنها لم تكن في ريعَان شبابها، ويضيف:

«ولو أن ضائعاً وسط العوام هو من فعل هذا، وليس رجلاً من أرومة فريدةٍ، فإن خطابي قد لا يبيِّنُ بوضوح ما إذا كان مدحاً لِهِيلَانة أو هجوماً على تِيزِي ... يبدو لِي أنه من اللائق الكلام هنا عنه بإسهابٍ، إذ إنني أقدِّرُ أنه لأجل إعطاء الضمانة الضرورية لأولئك الذين يباشرون مدح هِيلَانة، فالأفضل هو تبيان أن عشاقها والمعجبين بها قد كانوا أجدر هم أنفسهم بالإعجاب من الرجال الآخرين»[110].

(108) PASCAL, *Œuvre,* Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 401 (457), p. 933 (597 éd. Brunschvicg).

(109) Ch. ODIER, *L'angoisse et la pensée magique,* p. 128.

(110) ISOCRATE, *Discours,* t. I: *Eloge d'Hélène,* §§ 21-22.

يَلِي هذا مدحٌ طويلٌ لتِيزِي.

أكثر من هذا أنّه في بعض الحالات لا يَسمَح لنا ما نعرفه عن شخصٍ ما بتقدير فعله وحسب، وإنما يكون المعيار الوحيد لتقييمه. وعلى هذا الغِرار، فبالنسبة إلى بَاسكَال:

> «هناك فرقٌ كبيرٌ بين عدم الموافقة على عقيدة عيسى والبوح بذلك، وبين عدم الموافقة على ذلك وكَتمِهِ؛ إن بعضهم يمكنهم أن يصنعوا المعجزات، لا الآخَرينَ...»(111).

إن المعجزات الصادرة عن أعداء عيسى ممكنه، لأنها شيطانية واضحة؛ في حين أنه بالنسبة إلى الآخرين متعذرةٌ لأن الرَّبَّ قد لا يسمح بخداع المؤمنين.

إن تدخل الشخص باعتباره سياقاً مستخدماً لتأويل الفعل، يتحقق في الكثير بواسطة مفهوم النية، التي تكمن وظيفتها في آنٍ واحدٍ في التعبير وتبرير استجابة الفاعل عن الفعل.

إن دور الشخص يكون مهماً حينما ننتقل من معرفة أفعاله السابقة إلى النظر في أفعاله المستقبلية، إلا أن الشخص لا يتدخَّلُ إلا باعتباره حلقة متميِّزة في مجموع الوقائع التي نستحضرها. وعلى العكس من ذلك، فبمجرد ما يتدخل استحضار النية، يتمُّ التشديد بالأساس على الشخص وطابعه الدائم. إن النية هي في الحقيقة مرتبطةٌ بالفاعل، إنها تنبع عنه، وتَنتُجُ عن إرادته، التي تميِّزه تمييزاً حمِيمياً. إن نية الآخرين، بسبب أنها لا يُتَعرَّف عليها بشكلٍ مباشرٍ، لا يمكن التكهن بها إلا من خلال ما نعرفه عن الشخص في ما يتصف به من ثباتٍ. وأحياناً فإن النية تُعرَف من خلال أفعالٍ متكرِّرَةٍ ومتطابقةٍ، إلا أن هناك حالات حيث الفكرة وحدها التي تكونت لدينا عن الفاعل تسمح بتحدِيدِهَا. إن نفس الفعل، الذي أنجزة شخصٌ آخر، سيعتبر مختلفاً ومقيَّماً بشكلٍ آخر، لأننا سنعتبرهُ قد تمَّ بنِيَّةٍ مختلفةٍ. إن اللجوء إلى النية سيشكِّلُ حينئذٍ عقدةَ الحِجَاج وسيخضع

(111) PASCAL, *Œuvre,* Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 751 (461), p. 1065, (836 éd. Brunschvicg).

الفعل للفاعل، الذي تسمح نيَّته بفهم وتقِييمِ الفعل. بهذا كان كَالفان وهو يتذكر عذابات أيُّوب، التي يمكن أن تسند في نفس الآن إلى الرّبِّ وإلى الشيطان وإلى الناس، يجد أن الرَّبّ قد تصرف بشكلٍ جيِّدٍ وأن الشيطان والناس، على العكس، قد تصرفا بشكلٍ مدان لأنَّ نواياهما لم تكن متماثلةً[112]. إلا أن الفكرة المتكونة عندنا عن هذه تخضع بالأساس لما نعرفه عن الفاعلين.

كل حِجَاج الأخلاق القائمة على النوايا هو أخلاق الفاعل، وهي تتعارض مع أخلاق الفعل، التي هي أكثر صوريةً. إن المثال السابق، لأنّه يراعي الفاعلين الموصوفين، مثل الرب والشيطان، يبين بوضوحٍ آلية هذه الحجَج، إلا أنه لا خلاف أخلاقياً حيث لا ينبغي استعمالها. إن نوايا الفاعل والدوافع التي حددت فعله ستكون في الغالب معتبرةً واقعةً تختفي وراء تمظهرات خارجية خالصة، وإنه ينبغي التماسُ معرفتها من خلال ظواهرَ، لأن هذه هي وحدها التي تكتسي الأهمية. إن أحد سفراء دولة آسيوية، المدعو إلى مطعمٍ أمريكيٍّ، لتسلُّم مكانه في مكان مختلٍ، مجاملةً له بهذا النوع من التمييزِ، احتجَّ غاضباً حينما علم أنه في الواقع قد اعتبروه زنجياً، في هذه المدينة حيث يهيمن فيها التمييزُ العرقي.

هذه التقنية في التأويل بِالنِّيَّة، قد تسمح بالحكم على الفاعل، وليس على هذا أو ذلك من أعماله. إن طريقتَي الحكم، تلك التي تحيل على مبدإ صوريٍّ وتلك التي تتجاوزه، يمكنهما أن تُنتجا أحكاماً متعارضةً. وكما يبين ذلك أندرِي لَالاند:

> «يُتحَدَّث، ليس عن باطلٍ، أن هناك أخطاءً ذكيةً: إن دِيكارت يقدم أمثلة على هذا؛ جرائم أو جناياتٍ مشرِّفة، مثل سَان فانسَان الذي يغش لمصلحة الفقراء... إن رواية أو مشهداً طبيعيّاً غير مُوَفّقين قد يدفعان إلى القول مرةً: «هذا لا يساوي شيئاً، ولكنه من صنع فنَّانٍ»»[113].

---

(112) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, Au Roy de France,* liv. I, chap. XVIII, § 1.

(113) A. LALANDE, *La raison et les normes,* pp. 196-197.

كيف تمكن البرهنة على وجود نيةٍ مزعومةٍ؟ إن ذلك يحصل بإثبات تطابقات بين أفعالٍ مختلفةٍ لنفس الشخص وبالذهاب إلى أن نفس النية تحددها:

«. . . إنهم جميعاً يعرفون حقّاً أن نفس الأشخاص قد تسبَّبُوا في تخريب الدّيمُوقراطية وطردِ أبِي من الحاضرة»[114].

بعيداً عن الوقائع، يوعز القول بوجود نفس النية السياسية.

إن البحث عن النية الحقيقية هو إحدى المشكلات المركزية للمسرح المعاصر. فأحياناً تتلعثم الشخصية، فينوِّرها المشاركون شيئاً فشيئاً بصددِ دلالة أفعالهما. ففي **طَرِيق كرِيت** لغَابرِيِّيل مَارسِيل لم تتمكن الشخصية الرئيسية ولا المشاركون ولا المتفرجون من الخُلُوصِ إلى النوايا؛ إن معرفةً الفاعل المحجوزة للرَّبِّ قد تتمكن من تخصيص الأفعال بدلالةٍ أكيدةٍ.

إن غموض السلوكات الإنسانية، حينما يتمُّ تأويلها في علاقتها بالنية، هو ما تشير إليه إحدى النقط الأساسية التي بسببها يختلف بعمقٍ أي علمٍ إنسانيٍّ عن العلوم الطبيعية. هنا يكمن جهد السلوكِيِّين لإبطال هذا العامل لانعدام اليقين والذاتية، ولكن مقابل أي تشويهٍ للموضوع نفسه الذي يُدَرسُ؟ إن التحليل النفسي قد فضَّل بالأحرى ركوب مزالق الخطإ قبل التخلِّي عن دراسة الإنسان كاملاً.

ففي رد فعل الشخص على أفعاله يؤثِّرُ أحد العوامل التي أولَتها السيكولوجيا الاجتماعية أعظم اهتمام، ألا وهو الصِّيتُ.

إن الصيت هو خاصيَّة الشخص الذي يتعرف عليه في أفعاله. إن هذا هو الذي سمح لِدُوبرِيئِيل بتحديده بوصفه خاصية أولئك الذين يوقظون في الآخرين هوى محاكاتهم؛ وبهذا فهو مرتبطٌ من قريبٍ بعلاقة تفوُّق الفرد على فردٍ آخر، ومجموعةٍ على مجموعةٍ أخرى[115]؛ وهو يعني في رأي لِيبِّيت ومساعديه أولئك الذين يكونون في مجموعتهم أهلا لكي يتحوَّلوا إلى قادة، ولكي يتلقوا من الباقين

---

(114) ينظر المبحث 31: «تأويل الخطاب ومشاكله».

ISOCRATE, *Discours*, t. I: *Sur l'attelage*, § 4.

(115) E. DUPREEL, *Sociologie générale*, p. 66.

الامتثال لما يشتهون[116]. إن بعض السيكولوجيِّين والسوسيُولُوجِيّين يتفرغون للتعرف على أشكاله[117]، واكتشاف أصوله، وإبرازه بأنه نتاج حقلٍ من القوى، وإقامة العلاقات بين الصيت المنسوب إلى الآخرين والمنسوب إلى الذات. إنَّ ما يهمُّنا في هذه الأعمالِ هو أن أغلب عناصر التحليل التي يستعان بها هي أيضاً عوامل تسمح في الحِجَاج بالدفاع عن الصيت وتفسيره وتقويمه. إن الوصف السوسيولوجي ينضَمُّ في الغالب إلى الممارسة الحِجاجية. فإذا كان هناك في بعض الحالات من تسليم ـ أو يعتقد ذلك ـ بمُلاحظة تنافُرٍ بين العلل المزعومة والأصل الواقعي للصِّيتِ فبالعلاقة مع الأولى يُنجَزُ، على أعضاء مجموعةٍ ملموسةٍ، أي بحثٍ متعلِّقٍ بمعايِيرِ الصيت، وهي التي تختلف من مجموعة إلى أخرى.

ومع ذلك، فباستثناء إذا وضع الصيت موضع شكٍّ، فلا يعتبر تبريره أمراً معتاداً. إنه يعمل في الخير كما في الشَّر، كما يؤكِّد ذلك غرَاثِيَان:

> «إن مثال العظماء له من القدرة الخطابية، بحيث إنه يقنع حتى بالأشياء الأشد ذمَامَةً»[118].

وعلى العكس من ذلك، فإن شخصاً يمكن أن يكون ذا سمعة سيئةٍ بحيث إن كل ما يقوله وكل ما يفعله يصبح موصوماً بعلامة سالبةٍ، ومجرداً من القيمة لالتصاقه بالشخص.

هذه الظاهرة، المميزة جداً للسيكولوجية الاجتماعية تفسِّرُ ما كان يمكن أن يبدو للوهلة الأولى غريباً بحيث إننا ندعو تقاطب الفضائل والرذائل. لنر كيف يصف مِيرِي ذلك:

> «ألا نرى أن الجدارة تبدو لنا أعظم في جسدٍ رائعٍ مما نراه في جسد ذميم؟ وكذلك حينما تكون الجدارة موضع اعترافٍ فإننا نجد الشخص

---

(116) R. LIPPITT, N. POLANSKY et S. ROSEN, *The dynamics of power, Human relation,* vol. V, n. 1, 1952.

(117) Cf. notamment, B. STOKVIS, *Psychologie der suggestie en autosuggestie,* pp. 36 et suiv.

(118) B. GRACIAN, *L'homme de cour,* p. 217.

أحبَّ. كذلك يحصل مع ما هو بديهي؛ فحينما يسرنا الوجه فإن الصوت يبدو لنا أمتع»[119].

إن شخوص الروايات الشعبية، هي بالكامل إما بيضاء وإما سوداء، تكتفي بالمبالغة في ما هو نزعة عفوية للذهن، الذي يستَعذبُ عزل بعض الترددات في الفعل. هذا التقاطب للفضائل والرذائل يمكن تعميمه على المظاهر الاجتماعية للشخص: إن الجدارة ترتبط بالحالة الاجتماعية الممتازة، كل شيء ينقسم إلى حقولٍ متعارضة. وكما يكتب وَالتِر وَايت:

«كنت زنجياً، كنت أمثِّل جزءاً مما يتعارض، في التاريخ، مع الخير، ومع ما هو عدلٌ ومع الضوء»[120].

إن التقنية الحِجَاجية تستعمل الترابطات. إن الاحتفالية توحِّد، في مدحيةٍ ما، كل مظاهر الشخص، تلك التي يقيّ ُ بعضها بالبعض الآخر.

إلا أن هذه التقنيات التي تقوم على الترابط، هي فقيرة بما يكفي إذا لم نعالجها باعتبارها تفاعلاً متواصلاً للفعلِ وللشخص. هذا الأخير هو الذي ينتج أثراً حقيقياً للتراكم. وبهذا فإن الحِجَاج بالتضحية[121] سيُصبِحُ أقوى بفضل الصيت المتنامي لأولئك الذين ضحوا: إن دم الشهداء يشهد بشكلٍ أفضل على قيمة الدين الذي من أجله تمت التضحية، في حدود ما يتمتع القديسون المعذبون بصيت أعظم في البدء، إلا أن هذا الصيت لا يغدو كبيراً إلا بالموت.

إن الأثر التراكمي يبلغ الذروة حينما تكون أية فكرة نكوِّنها عن الشخص مشتقة من بعض الأفعال، وتؤثر مع ذلك في الرأي الذي نكونه عن هذه. من هذا القبيل، ففي مسألة مؤلفي السير الذاتية المنتحلين الذين قدَّمهم م. شَاسلِيس في الأكاديمية فإن كل اعتراض للخصوم، بمجرد تخطيه، تتزايد عند شَاسلِيس الثقة في من زوده بالوثائق؛ في حين أن هذه الثقة تزيد قيمة هذه الوثائق. ومن ناحيةٍ

---

(119) Chev. DE MERE, *Œuvres,* t. II: *Des agréments,* p. 20.

(120) W. WRITE, *Deux races se rencontrent en moi,* Echo, Juin 1948, p. 417.

(121) ينظر المبحث 58: «الحجاج بالتضحية».

أخرى، فإن المنتحل الذي يبدو لشَاسلِيس أنه متعذِّر التخيل، يكتسب، مع ذلك، في نظره كفاءات، بحيث إن شَسلِيس يؤكِّدُ، حينما ظهرت أرقامٌ مقتبسةٌ من الطبعة الثالثة **لمبادئ** نيوتن تظهر في ما زعمَ أنه رسالة باسكال، أن:

«المُنتحِلَ المزعومَ كان سيكون مفرط الذكاء لاقتراف خطإِ النسخ من الطبعة الثالثة **للمبادئ**»(122).

هذه الحالة المتطرفة للتفاعل، وهي تبطِلُ كل حسٍّ نقدي، لَيسَت ممكنةً إلا لأن تأويلي الوثائق، باعتبارها تارةً صحيحة وطوراً آخر باطلة، يؤثران معاً لزيادة الثقة فيهما، بواسطة تصوُّرٍ للشخص قائم بالخصوص على الوثائق وحدها.

70. حجة السلطة

كثيرة هي الحجج المتأثرة بالصِّيت؛ وكما رأينا فمن بين هذه حالة حجة التضحية. إلا أن هناك سلسلة من الحجج التي يقوم كل نفاذها على الصيت. إن كلمة الشرف التي ينطقها شخصٌ ما باعتبارها البرهان الوحيد لإثباتٍ ما، خاضعةٌ للرأي الذي كونَّاهُ عنه باعتباره رجلَ شرفٍ؛ إن الاحترام الذي توحي به نزاهة بروتُوس هو المبدأ الأساسي لحجاجه في **يُوليُوس قَيصر** شِكسبِير(123).

إن **خطابة إلى إيرينيُوس** تذكر، كمثال للحِجَاج الضعيف القائم على ما سنفعله وليس على ما ينبغي فعله، هذهِ الجمل التي وضعها بلُوت في فم الخَرف العجوز مِيغَارُونِيدِس:

«إنه شيءٌ منفِّرٌ توبيخ صديقٍ بسبب خطإ، إلا أن ذلك يكون أحياناً مفيداً وممتعاً: لأنني أنا نفسِي سأوبِّخُ اليوم صديقي بسبب الخطإ الذي اقترفه»(124).

---

(122) VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* pp. 398-399.

(123) SHAKSPEARE, *Julius caesar,* acte III, sc. II.

(124) *Rhétorique à Hérennius,* liv. II, § 35; cf. PLAUTE; *Trinummus,* acte I, sc. I, vv. 23-27; cité également dans CICERON, *De Inventione,* liv. I, § 95.

فإذا كان الحِجَاج ضعيفاً، وحتى هزلياً، فليس بسبب الخطاطة التي يتضمنها، ولكن بسبب كونه حِجَاجاً بالنموذج، المستعمل خارج شروط مناسبتها، في حين أن النموذج يفتقد بالكامل الصيت[125].

إن حجة الصيت الأكثر تميُّزاً هي حجة السلطة، التي تستعمل أفعال أو أحكام شخص أو مجموعة من الأشخاص باعتبارها وسيلة برهنة لمصلحة دعوى ما.

إن حجة السلطة هي نموذج الاستدلال الخطابي الذي كان الأكثر تعرضاً لهجوم قويٍّ لأنها، في الأوساط المناهضة للبحث العلمي الحر، كانت الأكثر استعمالاً وهذه بطريقةٍ متسلطة وجازمة، أي بتخصيصها قيمة ملزمة، كما لو أن السلطات المدعوة كانت قطعيةً:

> «إن أيّاً كان، كما يقول لوك، يدعم ادعاءاته بمثل هذه السلطات، يعتقد أنه ينبغي، بهذا، أن يفوز، وأنه مستعد للاتهام بالوقاحة كل من سوَّلت له نفسه الاعتراض عليها. هذا ما يمكن أن يُدعَى زعم المعرفة، *argumentum ad verecundiam*»[126].

إن بعض المفكرين الوضعيين قد هاجموا هذه الحجة ـ التي يعترفون أهميتها الكبيرة في الممارسة ـ معتبرينها خادعة، من قبيل هؤلاء بَا يتُو، الذي يعتبر هذه الحجة «مثل وسيلة يتم بواسطتها التغطية بالطلاء المنطقي أفعالاً غير منطقية وللعواطف التي تصدر عنها تلك الأفعال»[127]. إنها شبه حجةٍ موجهةٍ إلى حجب لامعقولية اعتقاداتنا، وجعلها تقوم بسلطة أشخاص عظماء، وموافقة الجميع أو الأغلبية.

وبالنسبة إلينا، فعلى العكس، إن حجة السلطة تكتسي أهميةً قصوى؛ وإذا كان مسموحاً في حِجَاجٍ خاصٍّ بالاعتراض على قيمتها، فلا نستطيع عزلها باعتبارها غير تمييزية، باستثناء حالات خاصةٍ جداً ستكون عندنا فرصة دراستها

(125) ينظر المبحث 80: «القدوة والقدوة المضادة».

(126) LOCKE, *An Essay concerning human understanding,* p. 581 (liv. IV chap XVII, § 19).

(127) V. PARETO, *Traité de sociologie générale,* I, chap. IV, § 583, p. 312.

في الفقرة الموالية. لقد تم الهجوم على حجة السلطة باسم الحقيقة. وفي الواقع، ففي حدود ما تكون كل قضيةٍ معتبرة صادقة أو كاذبة، فإن حجة السلطة لا تجد مكاناً لها مشروعاً في ترسانتنا الفكرية. ولكن هل يكون الأمر كذلك دائماً، وهل يمكن اختزال كل مشكلات القانون على سبيل المثال في مشكلات علمية، حيث لا يتعلق الأمر إلا بالحقيقة؟ باسم مثل هذا التصور يرى مؤلف يعالج المنطق القانوني مغالطةً في حجة السلطة التي يشبه بها حجة السابقة:

«إن السابقة القضائية تمارس تأثيراً لا يمكن تفاديه، ولو أنه مزعجٌ، للقاضي المطالب بإصدارِ حكم... إن **المؤلفين** ينبغي لهم الاحتفاظ باستقلاليتهم والتماس الحقيقة بالمنطق»(128).

ولكن أليس حلماً مزعجاً اعتقادُ أن القانونيِّين لا يهتمون إلا بالحقيقة، وليس بالعدل ولا بالسلم الاجتماعي؟ والحال أن طلب العدل وتأمين نظام منصفٍ للثقة الاجتماعية، لا تستطيع أن تغض الطرف عن الاعتبارات القائمة على وجود تقليد قانونيٍّ، والذي يتجلّى أيضاً في العقيدة كما في الاجتهاد القضائي: لأجل التثبت من وجود مثل هذا التقليد فإن اللجوء إلى حجة السلطة لا يمكن تفاديه.

وعلى العكس من ذلك، فحينما يبدو هذا اللجوء تافهاً تتولد بسهولةٍ هزلية حجة السلطة. وهذا مثل ما يحدث في ردِّ صبيٍّ على أخته الكبرى، التي تساءلت كيف علمت الأميرة إِليزَابيت بأنها ستنجب في القريب ولداً:

«ولكنها، تعرف القراءة، أليس كذلك؟ إن هذا منشورٌ في كل الصحف»(129).

يبدو في الكثير أن هناك هجوماً على **حجة السلطة**، في حين أن **السلطة** المستحضرة هي التي تُوضَع موضعَ نقد. إن بَاسكال نفسه الذي يسخر من حجة السلطة، حينما يتعلق الأمر «بالعوامِّ»(130) لا يتردد في الاستعانة

(128) BERRIAT SAINT-PRIX, *Manuel de logique juridique*, pp. 77, 85, 89.

(129) FUN FARE, 1949, p. 21.

(130) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 301 (440*), p. 902 (333, éd. Brunschvicg).

بسَانت أُوغستَان[131]؛ وإن كَالفَان يرفض سلطة الكنيسة، إلا أنه يسلِّمُ بحجة الأنبياء.

وبما أن السلطات تتناقض، فإنه بالإمكان، كما أراد دِيكَارت، إبعادها كلها لمصلحة وسائل أخرى للبرهنة؛ والغالب أنه يتمُّ الاكتفاء بتعداد السلطات التي يمكن أن توضع فيها الثقة، أو أن تُعيَّنَ تلك التي نَخُصُّهَا بالتفضيل في حالة النزاع (ينظر قانون الاستشهاد لتِيُودوس. وفي كل الأحوال، فإن ذلك الذي يستعين بسلطةٍ ما يصبح ملتزِماً: لا وجود لحجة سلطةٍ لا تؤثِّر في ذلك الذي يستخدمها.

إن السلطات التي نستعين بها بالغة الاختلاف، تارةً تكون «رأي الإجماع» أو «الرأي المشترك»، وتارةً تكون بعض فئاتٍ من الناس «العلماء» أو «الفلاسفة» أو «آبَاء الكنيسة»؛ وطوراً آخر تكون السلطة غير مشخصةٍ: «الفزياء» و«العقيدة» أو «الدين» أو «البِيبليَا»؛ وأحيانا يتعلق الأمر بسلطاتٍ يتمُّ تعيِينُهَا بالاسم.

وفي أغلب الحالات فإن حجة السلطة، بدل أن تكوِّن البرهان الوحيد، تحضر لإتمام حِجَاجٍ غنيٍّ. إننا نؤكد حينئذٍ أن سلطةً بعينها تُشَرَّف أو تنقَّص تبعاً لاتفاقها أو اختلافها مع رأي الخطباء: «إنه كُونْدُورسِي c'est du Condorcet»، عارضها الخطيب اللِيبيرالي بأقوال «كُونْدُورسِي الذَّائِع illustre Condorcet»[132]. إن التعبير عن أفكار محتقرة هو بالنسبة إلى بَاسكَال الوقوع في ضَلال أشخاص لا أصل لهم[133]: لم تستحضر حجة السلطة هنا باعتبارها سلبية وحسب، بل بعكسها، إذا جاز القول، وتستعمل بهذا لوصف مصدر الأقوال لأجل الإحالة عليها.

إن مكانة حجة السلطة في الحِجَاج هامةٌ. إلا أنه يجب ألّا يغيب عن

(131) Ibid. 625 (270), p. 1032 (812. éd. Brunschvicg); 804 (109), p. 1083 (869 éd. Brunschvicg).

(132) P. JANSON, *Discours parlementaires,* I, p. 82 (17-19 Mai 1879).

(133) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 335 (C. 209-217), pp. 917-918 (194, éd. Brunschvicg).

الأذهان أنها شأن أية حجَّةٍ تندرج بين اتفاقات أخرى. فمن جهةٍ إذا تم اللجوء إليها فلأن الاتفاق على ما نعبّرُ عنه عرضةٌ لوضعه موضع نقاشٍ. ومن جهةٍ أخرى، فإن حجة السلطة نفسها يمكن ردها. وبصدد النقطة الأولى فلنلاحظ النزوع إلى تحويل المعايِير الأكسيُولوجية، التي يُراد دعمها، إلى معايِيرَ دَعَوِيّة thétique. وبصدد النقطة الثانية، نلاحظ في أغلب الحالات أن حجة السلطة لا تبدو لنا بوضوحٍ أنها كذلك، لأننا نفكِّر على الفور في بعض التبرِيرَات الممكنة.

حينما تكون السلطة هي سلطة الأغلبية، فإن حجة السلطة، بمعناها المحصور، تنطوي في الكثير على حجة العادي، وبهذا فلأجل الدفاع عن وجهة النظر المادية يكتب هنرِي لُوفِيبر:

«إن المادية تضع بشكلٍ مقصودٍ في قاعدة نظريَّتِها في المعرفة هذا الاقتناع الساذج، والعملي، لكلِّ الكائنات الإنسانية [بأن الأشياء توجد مستقلةً عن إحساسنا]».

ويتحدث من جهةٍ أخرى عن «الإنسان العادي، الذي لم يمرَّ عبر ملجإ المستلبين أو عبر حلقة الفلاسفة المثالِيِّين»(134).

إن سلطة الأغلبية يمكن أن تظهر بالوصف كما يفعل أفلوطين عندما يقول لنا:

«إن الذين يمتلكونها [الصفات المدنية] هم مشهورون بأنهم إلهيُّون»(135).

وكذلك فإن كل تسمية «حكيم» و«علَّامة» مقدَّمة باعتبارها معروفة عند الجميع، تستعمل بطريقةٍ ما كضمانةٍ من قبل الأغلبية، لسلطةٍ خاصةٍ.

وفي الكثير فقبل استحضار سلطةٍ ما، نصادق عليها ونؤيِّدها، ونمنحها جدية الشاهد الصحيح. وفي الحقيقة فبقدر ما تكون السلطة مهمةً يكون قولها غير قابلٍ للنقاش. وفي الحد الأقصى، فإن السلطة الإلهية تُذلِّل كل العقبات التي يضعها العقل في طريقها:

(134) H. LEFEBVRE, *A la Lumière du matérialisme dialectique,* I, p. 29.

(135) PLOTIN, *Ennéades,* 1, 2, § 1.

«. . . إن السيِّد [المسيح] الذي ينطوي على سلطة كبيرة، ولو أن عقيدته غامضةٌ، يستحقُّ أن نؤمن بكلمته: **ipsum audite** **اسمعُوه** [. . .] تستطيعون التعرف على سلطته حينما تعتبرون الاحترام الذي يكنه له موسى وإلياس، أي القانون والأنبياء، كما شرحت لكم [. . .] لا نبحث عن عللِ الحقائق التي يعلمنا إياها: كلُّ العقل هو أنه قد خاطبنا»[136].

إن الخلاصة تقدِّمُ حجة السلطة تحت مظهرها الجازم والمطلق. ولنلاحظ، مع ذلك أن هذه السلطة يُشهدُ لها بالاحترام الذي تُكِنُّهُ لها سلطاتٌ أخرى، أي موسى وإلياس. إن سلطتها تتجلى في العوائق التي تعترض طريق الإيمان حينما تتخطاها؛ إنها بطريقةٍ أخرى أؤمن بذلك لأنه غير معقول credum via absurdum.

إن السلطات التي تستحضر هي في الغالب، باستثناء الحالات التي يتعلق فيها الأمر بكائنٍ كاملٍ بشكلٍ مطلقٍ، سلطات خاصة: إن سلطتها معترفٌ بها من المستمِع في مجالٍ خاصٍّ، وفي هذا المجال بالذات يمكن استعمالها. ولكن بأية سلطة تحتفظ خارج هذا المجال؟ ما هو تأثير رأي الخبراء حينما تتعارض مع سلطة الأغلبية؟ في أي مجالاتٍ يمكن لهذه أو لتلك أن تسود؟ إن هذه الأسئلة كانت موضوع أبحاثٍ كثيرة، وبالخصوص في أمريكا[137].

بمجرد ما يحصل نزاعٌ بين السلطات، يطرح مشكل الأسس: إن هذه ينبغي لها أن تسمح بتحديد الاعتبار الذي تستحقه السلطات المعنية. حالياً، نجد الأساس الأكثر اعتماداً لمصلحة السلطة هو الكفاءة. إلا أن هذا لا يكون صحيحاً في أي مجال وفي أي عصرٍ. إن الصراع ضد حجة السلطة الذي هو أحياناً مجرد مقاومةٍ لبعض السلطات، لفائدة سلطات أخرى، يمكن أن يتولد في الواقع عن الرغبة في تعويض الأساس التقليدي للسلطة بأساس مختلف، وهو الأمر الذي يؤدِّي في الغالب، على سبيل النتيجة، إلى استبدال السلطة.

هناك مثال مثيرٌ وهو حيث تمنح حجة السلطة قيمةً حجَاجيةً غير مطعُونٍ فيها إلى تأكيداتٍ هي مجهولة أو غير مفهومة. حينما يقول المعلِّم لتلميذه: «أنا لا

(136) BOSSUET, *Sermons*, vol. II: *Sur la soumission due à la parole de Jésus- Christ,* pp. 117, 120, 121.

(137) Cf. BIRD, *Social Psychology*, pp. 284 et suiv.

أفهم ما تقول»، فإن هذا يعني عادة «إنك لم تعبِّر بطريقة سليمة»، أو «إن أفكارك ليست واضحةً بصدد هذه النقطة». إن إخفاء عدم الكفاءة والجهل المقنع، قد كانا مُدانَين من شُوبِنهاور[138]، وبِنتَام[139]. كما نجد أمثلةً رائعة على هذا عند مَارسِيل بروست[140].

إن عدم كفاءة الكفء يمكن أن يستخدم كمعيارٍ للتنقيص من كل أولئك الذين لا يملكون أي سببٍ لاعتبارهم أكثر كفاءةً من ذلك الذي صرَّح بأنه غير كفءٍ. هذا الشكل من الحِجَاج يمكن أن يكون له محتوى فلسفي هام؛ إذ يمكن أن يقصد إلى تدمير، ليس الكفاءة وحسب، في موضوعٍ ما، لشخصٍ أو مجموعةٍ من الأشخاص، ولكن تدمير الإنسانية بالكامل. حينما تُدانُ، عند مفكِّرين عظام، نقائص العقل، فإن ذلك يحصل لأجل تأكيد نقائص العقل بصفةٍ عامَّةٍ، وإن السلطة التي يتمتعون بها تسمح بهذا الضرب من التعميم.

ومع ذلك فلا يستبعد أن تكون بعض النقائص، الخاصة بالشخص، التي تزيد بالفعل في سلطته. يمكن أن نضع بالتوازي مع هذا الحجة القائمة الكفاءةَ (رأي الخبير) والحجة القائمة على البراءة (شهادة طفل، ورجلٍ مخمور)[141]. فعلى إثر حادثةٍ، يمكن لشهادةِ خبِيرٍ وشهادة طفلٍ أن تُعتَمدا مرفقتين؛ ففي الحالتين، يقيَّم الرأي بصفات الشخص، وهي الصفات المختلفة تماماً عن صفات شاهدٍ ما.

وفي ما يتعلق بأسس الكفاءة ـ إذ إنها هي أيضاً يمكن أن تكون مبَرَّرةً ـ فإنها متنوعة جداً؛ إن ذلك سيكون موضوع بحثٍ في قواعد الاشتراط واكتساب الكفاءات، في قواعد التثبت من الكفاءات، وفي قواعد التحقُّق من الكفاءة.

من هو الكفء للحكم، لأجل اتخاذ قرار؟ بما أن الاختلاف على الكفاءات يقود في الغالب إلى ترك السؤال معلقاً، فإن نظاماً قضائياً يهتم بتفادي

(138) *SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol. 6 : Eristiche Dialektik,* p. 423, Kunsigriff 31.

(139) BENTHAM, *Œuvres,* t. I : *Traité des sophismes politiques,* pp. 458-459.

(140) M. PROUST, *A la recherche du temps perdu,* vol. 7 : *du côté de Guermantes,* II, p. 73.

(141) Cf. CICERON, *Topiques,* § 75.

رفض العدالة، ينبغي فيه اتخاذ قرار بشأن من هم، في حالة نزاع، القضاةُ ذوُو الكفاءة الذين يملكون السلطة للحكم وحسم المواجهة.

71. تقنيتا القطع والكبح المعارضتان لتفاعل الفعل ـ الشخص

إن التقنيات التي تقطع، أو التي تكبَح تفاعل الفعل والشخص، تتعرض للاهتزاز حينما يحصل تنافرٌ ما بين ما نتصوره عن الشخص، وبين ما نفكر فيه بصدد الفعل، وحينما نمتنع عن إحداث تغييراتٍ مفروضةٍ، لأننا نريد أن نؤمِّن إما الشخص من تأثير الفعل، أو ذلك الفعل من تأثير الشخص. هذا معناه أن التقنيات التي سنعرضها لها تأثير تحويل التفاعل، إلى فعلٍ يسير في اتجاهٍ وليس في آخر.

إن التقنية الأشد فعاليةً لمنع تأثير الفعل في الفاعل هي اعتبار هذا كائناً كاملاً، للخير أو للشر، مثل إله أو شيطان. إن التقنية الأشدَّ فعاليةً لمنع تأثير الفاعل في الفعل هي اعتبار هذا الأخير حقيقةً أو تعبيراً عن واقعةٍ ما. إننا سنصف هذين المقوّمين **بتقنيات القطع**.

ما إن يكون شخصٌ، أي فاعلٌ، معتبراً كائناً كاملاً، مقدَّساً، فإن الفكرة التي نكونها عن أفعاله ستستفيد بطبيعة الحال من الرأي الذي كوَّناه عن الشخص، إلا أن العكس ليس صحيحاً. يقدِّمُ لنا لايبنِيتز تفسيراً لهذه الصيرورة التي يعتبرها متوافقة مع «منطق جيّدٍ للمرجحات»(142)، بتخيلِ:

> «. . . أن يوجدَ هناك بين الناس شيء شبيه بهذه الحالة في الرَّبِّ. إن رجلاً ما يمكنه أن يقدِّ براهين أكبر وأقوى على فضيلته وعلى قدسيته، بحيث إن كل الأسباب الأكثر ظهوراً من كل الأسباب التي يمكن أن تستعمل ضدَّهُ لأجل أن تُلصَقَ به جريمةٌ مفترضةٌ (مثال: اختلاس أو قتل) هي جديرة بأن تُرفض باعتبارها تلطيخاتِ بعضِ الشهود المزيَّفين أو لعبةً خارقة للمصادفة بحيث إنه يجعل موضع شبهةٍ من هم الأكثر براءةً. وبحيث إنه في حالةٍ حيث إن أي واحدٍ آخر يكون عرضةً لخطر الإدانةِ، أو عرضةً للحكم

(142) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, vol. 6: *Essais de Théodicée,* p. 71.

(بحسب حقوق المواضع)، فإنَّ هذا الرجل سيكون محكوما بإجماع قضاته بأنه بريءٌ»[143].

إن هذا التبرير، الذي يعتبره عقلانياً، للتقنية الكامنة في رفض كل أثرٍ ضارٍّ للفعل على الفاعل، قد عرضه لايبنِيتز اعتماداً على مثالٍ إنسانيٍّ، إلا أنه من البديهي أنه حينما يطبَّقُ على الرَّبِّ يكون هذا المقوِّمُ غيرَ قابلٍ للاعتراض.

«لقد سبق لي أن لاحظت أن ما يمكن أن تعارض به طيبة وعدل الرب، هو مجرد ظواهر، قد تكون قويةً ضد إنسانٍ ما، إلا أنها تصبح صفراً، حينما نطبقها على الربِّ، وحينما توضع في الميزان مع البراهين التي تؤكد لنا الكمال اللانهائي لصفاته»[144].

إن ما يمكن أن نعارض به الرَّبَّ ليس صادقاً ولا واقعياً: إن ما يمكن أن يعتبر متنافراً مع الكمال الإلهي هو، بالواقعة نفسها، مجرد من القيمة ويُعتَبَر مجرد مظهرٍ.

هذه الاستقلالية للشخص في علاقته بالفعل، نعثر عليها أيضاً حينما يتعلق الأمر بالشياطين:

«ومع ذلك فلنعترف، نحن المسيحيِّين، بأنه لا العلوم، ولا الفطنة العظيمة، ولا الكفاءات الأخرى للطبيعة، امتيازات مهمة جداً، لأن الربَّ قد تركها بالكامل للشياطين وهم أعداؤه الرئيسيُّون»[145].

بدلاً من تقييم الشخص، فإن هذه المزايا المسلمَ بها قد تمَّ تنقيصها والتقليل من شأنها لكي تكوِّنَ صفاتٍ شيطانية: إن التفاعل فعل ـ شخص ينتهي؛ إن طبيعة الشخص هي وحدها التي تؤثِّرُ في رأينا بشأن قيمة الفعل.

حينما لا تبدو ميزة الشخص كافيةً لوضعها بمأمنٍ من التفاعل، فإن اللجوء

(143) LEIBNIZ, ibid. pp. 70-70.

(144) LEIBNIZ, ibid, p. 74.

(145) BOSSUET, *Sermons,* vol II: *Premier sermons sur les démons,* p. 11.

إلى نفس هذا النمط من الحجة يمكن أن يبدو هزلياً أو شَاتِماً، من هذا القبيل هذا التأمل، بصدد سانت مَارِي المصرية:

«ينبغي أن تكون من القداسة مثلها لكي تفعل نفس الشيء دون أن تكون آثماً»[146].

إن تقنية القطع المتعارضة مع هذه تنسبُ الأسبقية للفعل، وهو لا يخضع للرأي الذي كونَّاه عن الشخص: هذه الاستقلالية تنتج عن كون الفعل يعبِّرُ عن واقعةٍ أو عن حقيقةٍ. فلا صيت شخصٍ (الكائن الكامل الاستثنائي) بقادرٍ على جعلنا نقبل أن 2+2=5، ولا استمالتنا لمصلحة الإدلاء بشهادةٍ تتعارض مع التجربة. وخلافاً لذلك «فإن خطأ واقعةٍ يعرِّ ُ الرجل الحكيمَ للضحك»[147] ويتعرض لخطر فقدان كل السمعة حال الدفاع عما يعتبر مناقضاً لقوانين الطبيعة. يبرهن على هذا، هذه البلية التي حصلت للسفير الهُولَاندِي:

«وهو يخبر ملكَ سِيَام بشأن عجائب هولاندا، فقال له من بين أشياء أخرى، «إن الماء في بلاده يصبح أحياناً صلباً، بفضل البرودة، بحيث إن الناس يمكنهم أن يتجوَّلوا على سطحه، وإن الماء يتحمل ثقل فيلٍ لو مرَّ من هناك». فأجاب الملك: «لقد اعتقدت إلى حدود الآن، في أشياء عجيبة مما حكيته لي، إذ إنني كنت أعتبرك رجلاً جاداً ونزيهاً، إلا أنني الآن متأكدٌ من أنك كاذبٌ»»[148].

نجد في هذه الحكاية التجربة والتعميمات التي يبدو أنها تسمح بها، قد اعتُبِرَتَا واقعةً، تنأى عن أي تأثير الشخص. إن فعل الشخص، باعتباره متنافراً مع القناعات المتولِّدة عن التجربة، يبدو في عيني المحاور كذباً، وينفي الاعتبار عن السفير الهولاندي ويَنالُ من كلِّ المصداقية التي خُصَّت بها كل الحجج السابقة.

---

(146) A. FRANCE, *La rôtisserie de la reine Pédauque,* p. 45 (communiqué par R. SCHAERER).

(147) LA BRUYERE, Bibl. de la Pléiade, *Caractères, des jugements,* 47, p. 379.

(148) LOCKE, *An Essay concerning human understanding,* liv. IV, chap. XV, § 5, p. 557.

إن الواقعة تفرض نفسها على الجميع؛ لا تستطيع أية سلطة أن تنال منها. إن هذا الوضع للواقعة ينهار حينما نَجعَلُ شيئاً مما يُفترَضُ أنه مستقِلٌّ عن الشخص، يخضع لصفة من يشهد له. فلنتذكَّر، مرةً أخرى، الحكاية الشهيرة للسَّاحر المفضل الذي أهدى الملك ملابسَ لا يراها إلا أناسٌ هم من الناحية الأخلاقية معصومون من الأخطاء. فلا الملك ولا الحاشية قد تجرَّؤوا على أن يقولوا إنهم لا يرون شيئاً، إلى أن جاء طفلٌ فصرخ بكل البراءة المعهودة: «لماذا يجري الملك عارياً؟». لقد انكسرت بذلك الفتنة. إن صيت الساحر قد كان كافياً لكي تُسنَد إلى الرؤية قيمةُ معيارٍ أخلاقيٍّ، إلى اللحظة حيث كسَّرت البراءة الصارخة للطفل اعتبار الساحر.

فإذا كان مِمّا لا اعتراض عليه كَونُ الوقائع والحقائق تفلت أيضاً لأمدٍ طويلٍ ما دامت معترفاً بها بأنها كذلك في مجال الحِجَاج ـ وفي هذا يكمن ما هو ثابتٌ في متعارضة بَا يتُو بين المجال المنطقي ـ التجريبي ومجال السلطة[149] ـ متى يمكننا القول بأننا في حضرة واقعةٍ أو حقيقةٍ؟ إنها الحالة، كما رأينا، ما دمنا نعتبر القول صحيحاً بالنسبة إلى مستمعٍ كونيٍّ. ولأجل تفادي أي نقاشٍ بهذا الصدد، نؤطره ضمن معرفة يفترض أن أسسها مسلمٌ بها، وأن معاييرها يمكن أن تكون موضِعَ اتفاقٍ، صريحٍ أو ضمنيٍّ، بمحتوى إنساني. في هذه الحالة، وفي هذه الحالة فقط، تفلت صلاحية الواقعة لكل حجة السلطة:

> «ومن وجهة النظر المنطقية ـ التجريبية، فإن حقيقة القضية: أ هو ب مستقلةٌ عن الصفات الأخلاقية للإنسان الذي يتلفظ بها. ولنفترض أنه غداً سيكتشف أن إقلِيدِس قد كان قاتلاً، او لِصّاً أو كان، باختصار أسوأ رجلٍ في الوجود؛ إن هذا لن يغيِّرَ شيئاً بأي أذى قيمة براهينه في الهندسة؟»[150].

إلا أن من المسموح توسيع هذا المثال من الهندسة على كل المجالات، كما يشير إلى ذلك بَارِيتُو:

(149) ينظر المبحث 70: «حجة السلطة».

(150) V. PARETO, *Traitéde sociologie générale,* II, § 1444, p. 817.

«إن قضيةً ما أ لا يمكن أن تكون صائبةً إلا إذا تم وضعها من قبل إنسانٍ نزيهٍ؛ إنني أبرهن على أن الذي وضع هذه القضية ليس نزيهاً، أو أنه مأجورٌ لكي يفعل ذلك؛ وإذن فقد برهنت على أن القضية أ هي مضرةٌ للبلاد» إن هذا عبثيٌّ؛ وإن ذلك الذي يستعمل هذا الاستدلال يخرج بالكامل من مجال الأشياء المعقولة(151).

فإذا كان بَارِيتُو على حقٍّ حينما ينتقد هذه الطريقة القطعية في رفض قضيةٍ ما بسبب شخصية من يبثها، فإنه غير مُحِقٍّ في إرادته الإغفال الكامل لفعل الشخص على الفعل. إننا لا نستطيع إلا الانضمام إلى رأي وَاتلِيي، بشأن مُلاحظة شبيهة لبِنتَام:

«فإذا كان التدبير المقترح جيداً، كما يقول بِنتَام، فهل سيصبح سيئاً لأنه يحظى بموافقة رجل شِرِّير؟ فإذا كان سيئاً، فهل سيصبح جيداً لأنه يحظى بموافقة رجلٍ خيِّرٍ؟»

على هذا يجيب وَاتلِيي:

«حينما يتعلق الأمر بعلم خالصٍ، وأكثر من هذا، حينما يكون النقاش جارياً مع رجال العلم، فإن طابع المستشارين (كما هو الأمر بالنسبة إلى كلِّ الحجج المحتملة) ينبغي تركه جانباً بالكامل»(152).

إذا كان صحيحاً أن الوقائع والحقائق تفلت من كل تأثير الشخص، فلا ينبغي الاستخدام السيِّئ لتقنية الانقطاع بإسناد هذه الميزة الاستثنائية إلى أقوالٍ لا يحصل بشأنها اتفاقٌ ما، ولكن أكثر من هذا أنها تفلتُ من أي معيارٍ معترف به قد يقبل بانعقاد إجماعٍ بصددها، وهو الإجماع الذي لا يُؤَمِّنُهُ إلا وضعُه كواقعةٍ أو حقيقةٍ.

هناك تقنياتٌ علمية أو عمليةٌ تقصد إلى الموضوعية بنزع الفعل، إما لوصفه وإما للحكم عليه، من الفاعلِ الذي أنجزه. إن السلوكية مثالٌ على هذا؛ وهناك مثالٌ آخر يَمثُل في كل المباريات التي تُقَوَّمُ فيها المتبارون على أساسِ الكفاءات

---

(151) Ibid., § 1756, pp. 1103-04.

(152) WATHELY, *Elements of Rhetoric,* Part II chap. III, pp. 162, 164.

القابلة للقياس أو على الأقل، حيث العمل يكون هو موضوع التقويم، وذلك بدون الكشف عن اسم صاحبه. ففي القانون، هناك عددٌ كبيرٌ من التدابير التي تهدف إلى تقيِيم الأفعال دون التفات إلى الشخص الذي يقترفها، ودون العناية بقصده. هذه الصورية هي أندر في الأخلاق éthique، إلا أن الأخلاق اليابانية يبدو مع ذلك أنها توفِّرُ في هذا المجال بعض الأمثلة[153].

إن هذه الطرق الإجرائية تمثِّلُ امتيازات غير قابلة للطعن، وملمَحُها الأساسي هو تَيسِير الاتفاق على المعايِيرِ؛ ولكن لا ينبغي النسيان أبداً أن الأمر لا يتعلقُ في هذه الحالة إلا بتقنياتٍ تبدو أحياناً مملوءةً بالعيوب التي تنبغي لاحقاً معالجتها. إن أفضل برهانٍ يتمثَّلُ في المحاولات الأخيرة، في القانون الجنائي، القاصد إلى تَفرِيد individualisation العقوبة.

إن الحالات التي يكون فيها فِعلُ الفِعلِ في الشخص أو فعل الشخص في الفعل متقطعةً بالكامل هي حالات نادرةٌ نسبياً في الممارسة الحِجَاجية، لأن هذه حالات طرفيَّةٌ. إن أغلب التقنيات التي تُستعمل هناك، لا تستهدف إبطال هذا الفعل وإنما تستهدف التقليص منه: لذلك فنحن نسميها **تقنيات الكبح**.

إن إحدى هذه التقنيات هي الحكم المسبق، أو بعبارة قد تكون أفضل، الوِقَايَة. إننا نؤوِّل ونحكم على الفعل في علاقته بالفاعل، حيث يوفِّرُ هذا السياق الذي يسمح بفهمٍ أفضل للفعل، الذي بفضله يُؤَمَّنُ تناسبٌ بين الفعلِ والتصور الذي كنا نمتلكه على الشخص. تنبغي الإشارة أيضاً إلى أنه إذا كان الحكم المسبق كافياً لتحوِيلِ التهديد بالتنافر، فليس نفس الشيء إلغاء هذه الأخيرة حينما تكون شديدة البروز.

إن الوقاية [أو التفادي] والحكم المسبق، المؤيِّد أو المعارض، حينما يكون لهما، في الغالب، كنتيجة، التعامي عن قيمة الفعلِ، والنَّقلِ إلى هذا قيمٌ أخرى صادرةٌ عن الفاعل، فإن تفادي الحكم المسبق قد يعني إحداث قطيعة محمودة بين الفعل والشخص. إلا أننا، إذا اتخذنا مكاناً في زاوية النظر التي تبدو

(153) R. BENEDICT, *The chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture,* p. 151.

لنا أولية، أي حيث يكون دوام الشخص، فإن الحكم المسبق يمثل باعتباره تقنية كبحٍ، التقنية التي تتعارض مع التجديدات المتواصلة للمفهوم الذي نكوِّنه عن شخصٍ والذي يساهم بشكلٍ كبيرٍ في ثباته. ففي حين يمكن للصيت أن يعتبر العامل الذي يؤمِّنُ فعل الشخص في الفعل، والذي يكون له دورٌ فعَّالٌ، وإيجابيٌّ، فإن الوقاية تصحح تنافراً، وتتدخَّلُ حينما يحتاج الشخص إلى حماية. إن الصيت والوقاية يمكنهما أن يفعلا في نفس الاتجاه، إلا أنهما يلعبان في لحظات متباينة للحِجَاج.

ولأجل تفادي إعطاء الانطباع بأننا نحكم على بعض الأفعال في علاقتها بالشخص، الذي يكون فريسة حكمٍ مسبقٍ، ينبغي، لمرات كثيرة، اللجوء إلى الاحتياطات. يكمن أحدها في أن نُتبع رأياً سلبياً في الفعلِ، ببعض التنويهات بالشخص، والعكس. إن هذه التنويهات قد تنصبُّ في بعض الأحيان على أفعال أخرى لنفس الشخص، إلا أنها تقصد إلى مدحها وينبغي أن تشهد على حيادنا. إن الثناء على الخصم هو إذن في الغالب شيءٌ آخر غير صيغة التأدب: إن له تأثيراً حجاجياً.

حينما يكون بين الفعل والصورة التي نكونها عن الشخص، تنابذٌ صارخٌ بحيث إن الحكم المسبق لا يستطيع الوصول، عبر تأويل مرضٍ، إلى إبطاله، فإن مقومات عديدةً يمكنها على الأقل أن تستعمل لمنع الفعل من ممارسة تأثيراته في الشخص.

إننا نستطيع أن نقيم بين مجالات النشاط فصلاً، بحيث إن فعلاً مستقلاً لبعضٍ من بينها يعتبر غير مُمَيِّزٍ للفكرة التي نكونها عن الشخص. ففي مختلف المجتمعات، وفي شتى الأوساط، فإن تحديد المجالات التي تتم مراعاتها لا يتم بنفس الطريقة: إن ثبات العمل والوفاء الزوجي والإيمان أو عدم التدين، مثلاً ـمكنها في بعض الحالات أن تكون محدِّدةً لصورة الشخص، وفي حالات أخرى يمكن أن تكون مُبعَدةً إلى المجالات المهملة. إن اتساع هذه المجالات الهامدة يُشكل موضوع اتفاقٍ هو في الغالب غير مدوّنٍ، ويسمح بتمييزِ فئة اجتماعية. من البديهي أن مجال الأفعال غير التمييزية يمكن أن يتغيّر حسب الأشخاص: إن هذه الأفعال، غير الهامة بالنسبة إلى حالة الأمير، تعتبر أساسيةً للفكرة التي نكونها عن الأشخاص من طبقة دنيا، والعكس صحيح؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى

الأفعال التي تغطّي مرحلة معينةً من الحياة، الطفولة مثلاً. فبالنسبة إلى شُوبِنهَاور ما يحدد صورة الشخص إنما هي الأفعال القليلة الأهمية. وفي الحقيقة، فإن الأفعال الأخرى، المراقَبة بسبب تأثيرها الممكن، قد تكون لها، في نظره، قيمةٌ تمثيلية أقل بكثير[154]. بالإمكان أيضاً ألا نحتفظ من هذا التنوع للأفعال إلا بمظهرٍ خاصٍّ؛ أحياناً نجزئ الشخص إلى قطائعه دون تفاعل إحداها مع الأخرى؛ وأحياناً نعارض تأثير الفعل في الشخص، بتثبيت هذا في مرحلةٍ محددةٍ من وجوده، مثل هذه الشخصية لجُوهَاندُو الذي يخاطب زبونه بقوله:

> «أنا موجود في الماضي. . . إن مومياءتي، ياسيدي هي التي ترقِّع أحذيتك»[155].

وإلى جانب هذه التقنيات ذات المدى العام، والتي يجعلنا غناها البالغ أبعد عن أن نستنفدها، توجد تقنياتٌ ذات مدى أقصر، وهي لا تنطبق إلا على أفعال محددة. تكمن إحداها في اللجوء إلى مفهوم الاستثناء. سيتم التذرع بالطابع الاستثنائي للفعل للتقليل من آثره على صورة الشخص.

وأحياناً سيوصف فعلٌ بأنه أخرق وغير مجدٍ، للقول بأن الشخص لم يَستفرِغ جهده بالكامل لتحقيق ذلك الفعل، بكلِّ ما أوتي من قوةٍ، وبأحسنِ ما عنده، وتبعاً لذلك فليس ذلك الفعل تجلياً أصيلاً للشخص المذكور.

وبمعنى عكسيٍّ، فلأجل ألا يتضرر الفعل بالصورة التي تكونت لدينا عن الشخص، سيُدَّعى بأن الفعل لم يصدر عنه، وأنه مجرد معبرٍ بلسانه، وشاهد. بهذه الطريقة يتساءل بُوسوِيه[156]:

> «هل يمكن للوعاظ الفاسدين أن يتحدثوا عن الحياة الأبدية؟».

فيجيب، مستعملاً مقارنةً لِسانت أُوغستَان:

---

(154) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 6: *Parerga und Paralipomena,* II, Zur Ethik. § 118, p. 245.

(155) M. JOUHANDEAU, *Un monde,* p. 35.

(156) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur les vaines excuses des pécheurs,* p. 489.

«إن العوسج يحمل فاكهةً لا تنتسب إليه، إلا أن هذا لا يمنع أن تكون فاكهة الكرمة، وإن استندت إلى العوسج ... لا تَزدَرُوا ذلك العنب، بدعوى أنكم تجدونهُ وسط الأشواك، لا ترفضوا هذه العقيدة، لأنها محاطةٌ بالعادات السيئة: إن ذلك لا يمنع صدورها عن الرَّبِّ».

إن فعل إسناد الفعل، ليس إلى صاحبه، بل إلى السَّعد، وإسناد حكمٍ إلى طرفٍ ثالثٍ، إلى غير المشخَّص on، المجهول، وغير هذا من التقنيات المعروفة، تقصد لأسبابٍ عديدة إلى إضعاف التلازم بين الفعل والشخص.

كل هذه التقنيات تطبَّقُ بكثرةٍ في المناظرات القضائية وخصوصاً الجنائية. إن مُصنَّفات خطابة القدماء لا تكاد تغفَلُ أبداً عن أن الآثم يمكنه، في التضرع إلى إلهٍ ما، الاعتراف بالجريمة، والتماس الرحمة باسم ماضيه[157]. هناك مسعى إلى تقوية التلازم بين الشخص وأفعاله المحمودة، وإضعاف هذا التلازم مع الأفعال التي بسببها يحاكم. إن دور الخطيب سيكون هو جعل صورةٍ معينةٍ للشخص الجديرة بأن تبعث شفقة القضاة.

72. الخطاب باعتباره فعل الخطيب

في إطار العلاقات بين الفعل والشخص، يستحق الخطاب باعتباره فعل الخطيب، عنايةً خاصةً، وذلك لأن الخطاب هو لأسباب عديدة، تمظهرٌ أساسيٌّ للشَّخص، ولأن التفاعل بين الخطيب والخطاب يلعب دوراً مهماً جداً في الحِجَاج. وسواءٌ أرغب الخطيب أم لا في استعمال أو عدم استعمال روابط من النمط الفعل ـ الشخص، فإن الخطيب عرضةٌ لأن يعتبره السامع مرتبطاً بخطابه. هذا التفاعل بين الخطيب والخطاب قد يكون خاصيةَ الحِجَاج في تعارضه مع البرهنة. ففي حالة الاستنباط الصوري، فإن دور الخطيب يتقلص إلى أدنى درجةٍ؛ وهو يتنامى حيث تبتعد اللغة المستعملة عن الأحادية، وحيث تكتسب الأهميةَ عناصرُ السياق والنوايا والغايات.

إنه لمن الصحيح كما لاحظ ذلك بَارِيتُو، أن أخلاقية إقلِيدِس لا تؤثر نهائياً

(157) Cf. *Rhétorique à Herennius,* liv. I, § 24.

في سلامة براهينه الهندسية، إلا أن ذلك الذي يُزكِّي ترشُّحنا، ينتظر الاستفادة من تعيين انتخاب هذا الأخير لمصلحةٍ شخصيةٍ هامةٍ، فإن وزن التوصية ستتأثر لا محالة بذلك[158]. لا نَنسَ، في الحقيقة أن الشخص هو السياق الأنفس لتقدير معنى ومرمى تأكيدٍ ما، خاصةً حينما لا يتعلق الأمر بأقوالٍ مندرجةٍ في نسقٍ متماسكٍ قليلاً أو كثيراً، تلك الأقوال التي يكون الموضع الذي تحتله والدور الذي تلعبه في النسق يوفِّران معاييرَ كافيةً للتأويل.

إن كلمات الآخرين نفسها تتغير دلالتها، حينما يُعيدُ الخطيب التلفظ بها، لأن ذلك الذي يعيدها يتخذ بشأنها موقفاً هو بطريقةٍ ما جديدٌ، ولو كان ذلك بمجرد درجة الأهمية التي يخصها بها. إن هذا يصدق على الأقوال الماثلة في حجج السلطة. ويصدق أيضاً على كلمات الأطفال. لقد كان لوِيس كَارُول مصِيباً في التأكيد لأحد أصدقائه أن المُلاحظات التجديفية التي تكون بريئةً حينما ينطق بها الأطفال، تفقد هذه الصفة، حينما يردِّدُها الراشدون[159]. وبمعنى عكسي، فإن مُلاحظة سِبَابيَّةً، كان يمكن أن تدعو النائب المتَّهَمَ إلى الالتزام بالنظام، تفقد خطورتها في عيني من يفترض أن الأمر يتعلق باستشهادٍ[160].

ولنُشِر بهذا الصدد إلى دراسة أمريكية هامةٍ[161]، انتقدت التقنيات التي شاع استعمالها في السيكولوجيا الاجتماعية لتحديد تأثير الصيت. يوجَّه في البدء سؤالٌ إلى المقيَّدِين بالتجربة بأمرٍ هو إلى أي حدٍّ هم موافقون على سلسلة من الأحكام؛ تُقَدَّمُ لهم لاحقاً، نفس الأحكام مع تزويدهم بإحالاتٍ على أصحابها، ولم تبرهن النتائج الحاصلة، كما يُعتقَدُ عامةً، أن المجَرَّبين يغيرون تقديراتهم بحسب الصِّيت المنسوب إلى صاحب الفعل، مع الاحتفاظ بكل العناصر الأخرى دون تغييرٍ. وفي الواقع فإن القول لم يعد هو نفسه، حينما يصدر عن صاحبه أو

(158) Cf. Ch.L. STEVENSON, *Ethics and Language,* p. 128.

(159) L. CAROLL, *Alice's Adventures in Wonderland,* Introduction, p. XI.

(160) مناقشات غرفة البلديات 4 أكتوبر 1949، عن
N.Y. Herald Tribune du 5 Octobre, éd. de Paris.

(161) S. E. ASCH, *The doctrine of suggestion, prestige and imitation in social psychology,* Psychological Review, vol. 55, pp. 250 à 276. Cf. aussi, du même auteur, *Social Psychology,* pp. 387 à 449.

عن غيره، إن معناه يتغير. ليس هنا مجرد نقلٍ للقيم، ولكن هناك إعادة تأويلٍ في سياقٍ جديدٍ، يوفِّره ما نعرفه عن صاحب القول المزعوم. نستنتج من هذا أن التأثير المنسوب إلى الصيت، وإلى القدرة على الإيحاء الذي يحدثه يتجلَّى بطريقةٍ أقلَّ عبثيةً وأقلَّ تبسيطيةً مما يمكن أن يُعتَقَد.

إن معلِّمِي الخطابة القدماء قد استخلصوا منذ أمدٍ بعيدٍ وهم يأخذون بعين الاعتبار العلاقات القائمة بين الرأي الذي يكون لدينا عن الخطيب والطريقة التي يُقوَّمُ بها خطابه توجهات عملية، تنصح الخطباء بِبَعثِ انطباعِ حسنٍ عن شخصهم، وبجلب التقدير، واللطف واستمالة المستمع[162]؛ وينبغي أن يحرصوا، عكس ذلك، على تنقيص خصومهم، بالهجوم على شخصهم وعلى نواياهم.

ينبغي للخطيب في الواقع، أن يوحي بالثقة: فبدونها، لا يعود للخطاب أي اعتبارٍ. ولأجل نفي تهمة ما ينصح أرسطو بـ:

> «أن نتهم بدورنا شخصاً يَتَّهِمُنا، لأنه من العبثِ، أن المتّهِ قد اعتبر غير جديرٍ بالثقة وأن أقواله جديرةٌ بالثقة»[163].

إن أولئك الذين يعتبرون غير جديرين بالثقة، لا يُستدعون حتى للإدلاء بشهادتهم، وهناك قواعد مسطرية قضائية واضحة جداً، تقصد إلى تأمين إقصائهم.

واليوم فإن نصيحة الخصم بواسطة التجريحات الشخصية ad personam إذا أمكن اتباعها في بعض الحالات الخاصة ـ حينما يتعلق الأمر بالطعن في شاهدٍ فاسدٍ ـ فإنها قد تعرِّضُ في أغلب الأحيان من يطبقها لفقدان الاعتبار. إن صيت العِلم ومناهجه في اختبار السلامة قد قلَّلَ اعتبار أي حِجَاجٍ يبتعد عن الموضوع، والهجوم على الخصم بدل وجهة نظره؛ إلا أن هذا التَمييزَ لا يفيد إلا في الموضوعات حيث المعاييرُ المعترف بها تسمح بتمييزِ الخطاب عن الخطيب، اعتماداً على تقنيات القطع. ففي كثيرٍ من الموضوعات، وخاصةً حينما يتعلق الأمر بالتهذيب édification، يلعب شخص الخطيب دوراً مهماً:

---

(162) ينظر المبحث 104: «ترتيب الخطاب وتهيئة المستمع».

(163) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. III, chap. XV, § 7, 1416 a.

«إن رجلَ دينٍ دنيويّاً أو غيرَ متديِّن، إذا صعد إلى المنبر، فهو خطيبٌ. هناك على العكس من ذلك رجالٌ مقدسون، طابعهم الوحيد هو نفاذ الإقناع: فحينما يظهرون أمام الملأ فإن كل من يستمعون إليهم هم منفعلون ومقتنعون مسبَقاً بمجَرَّدِ حضورهم. والخطاب الذي سَيُلقُونه سيتكفَّلُ بالباقي»(164).

إن نفس الكلمات تبعث أثراً آخر، تبعاً لذلك الذي يتلفظ بها، يقول كينتِيليَان:

«إن نفس الكلام يكون حراً عند خطيبٍ ما، وأحمق عند خطيب آخر، ومتنطِّعاً عند ثالثٍ»(165).

إن الوظائف المنجَزة، شأنها شأن شخص الخطيب، تشكِّلُ سياقاً ذا تأثيرٍ لا يرقى إليه الإنكار: إن أعضاء لجنة التحكيم سيُقَوِّمون بطريقةٍ جد مختلفة نفس المُلاحظات التي أدلى بها القاضي، والمحامي أو الوكيل العام.

فإذا كان شخصُ الخطيب يوفِّرُ سياقاً للخطاب، فإن هذا الأخير يحدد من جهةٍ أخرى الرأي الذي ستكونه عنه. ما كان يدعوه القدماء **الطبع الخطابي ethos oratoire** يختصر الانطباع الذي يبعثه الخطيب عن نفسه بأقواله(166). يقول إيزُوقرَاط:

«لا تقدِّم دعمك للقضايا السيئة، ولا تكن محاميها، إنك قد تبعث الانطباع باقترافك أنت أيضاً الأفعال التي قد تقوم للدفاع عنها عند آخرين»(167).

(164) LA BRUYERE, Bibl. de la Pléiade, *Caractères, De la chaire,* 24, p. 464.

(165) QUINTILIEN, vol. IV, liv. XI, chap. 1er, § 37.

(166) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. I, chap. 2e, 1356 a, liv. II, chap. 21, 1395 b; *Topiques,* liv. VIII, chap. 9, 160 b; CICERON, *Partitiones oratotiae,* § 22; QUINTILIEN, vol. II, liv. VI, chap. II, §§ 8 et suiv.; cf. W. Suss, Ethos, Studien, zur alteren griechischen Rhetorik.

(167) ISOCRATE, *Discours,* t. I: *A Demonicos,* § 37.

على الرغم من أنه من المستحبِّ أن يساهم الخطاب في الرأي الحسن الذي يكَوِّنهُ المستمع عن الخطيب، فإنه قلَّما سمح لهذا الأخير باكتساب هذا بالمدح الذاتي. لقد درس بلُوتَارك[168] بـ قَّةٍ الحالات التي يمكن فيها قبول هذه الأداة: وهذه الحالات تُختَزَلُ في المقامات حيث لا يشكل هذا المدح إلا وسيلة لا غنى عنها لإدراك غايةٍ مشروعةٍ[169]؛ وفي كلِّ الحالات التي يبدو فيها أن الغرور يميزها، فإن مدح الذات يبعث أثر الاستهجان في السامعين. كان أفلاطون يصف كلَّ السُّوفسطَائِيِّين بأنهم متبجحون، فلحرصه على الحقيقة أكثر من حرصه على الاستمالة، لم يكن يرى الفائدة التي يمكن كسبها من وراء صِيت الخطيب لصالح القضية [أي قضية الحقيقة]؛ إلا أننا حينما ننظر إلى هذه المقوِّمات من زاوية الحِجَاج، نستطيع أن نجد لها تبرِيراً يجعلها أقل ضرراً.

واليوم فإن المدح الذي يخصُّ به الخطيب ذات شخصهِ يبدو لنا في الغالب الأعمِّ في غير مكانه ومُضحِكاً. وفي العادة فإن رئيس الجلسة يتَحمَّلُ هذا الدور، إلا أن الخطيب يكون في أغلب الحالات معروفاً، إما لأنه يتحدث أمام المستمع المألوف، وإما لأنّه معروفٌ من هو، بفضل الصحافة وكل الأشكال الحديثة للإشهار. إن حياة الخطيب تشكل، في حدود ما هي عمومية، استهلالاً طويلاً لخطابه[170].

فبسبب التفاعل الثابت بين الحكم الذي ينصبُّ على الخطيب وذاك الذي ينصبُّ على الخطاب، فإن الذي يحاجج يعرض باستمرارٍ بعضاً من صيته، ذلك الذي يزداد أو ينقص تبعاً لآثار الحِجَاج. إن حِجَاجاً مُخجِلاً، رخواً أو مفكَّكاً، لا يمكن إلا أن يزعج الخطيب؛ أما قوة الاستدلال، والوضوح ونبل الأسلوب، فإنها تعمل لصالحه. فبسبب التلازم بين الخطاب والخطيب، فإن أغلب النقاشات، وعلى وجه الخصوص بين الشهود، تشبه إلى حد ما المبارزة، حيث

---

(168) ينظر المبحث 64: «الغايات والوسائل».

(169) PLUTARQUE, *Œuvres morales,* t. II: *Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie.*

(170) ينظر المبحث 104: «ترتيب الخطاب وتهيئة المستمع».

لا يُلتمَسُ الاتفاق بقدر ما يلتمس الانتصار؛ معروفة هي حالات الشطط التي تقود الجدال. إلا أن التماس الانتصارات ليس مجرد تطلُّع صبيانيٍّ أو تمظهرَ اعتزازٍ، إنه أيضاً وسيلة الخطيب لأجل تأمين أفضل الشروط لأجل الإقناع.

إن الخطيب حريص على استرضاء المستمع، إما بتبيان تضامنه معه، وإما بالتعبير عن تقديره له، أو بالتفرغ لنزاهته. إن محسِّنَ permissio [إخفاء موضع النزاع] الذي يترجم في الكثير بـ concession قد مثَّلت له **خطابة إلى إيرينيوس** بما يلِي:

«بما أن كلَّ شيءٍ قد انتُزِع مِنِّي، ولم أحتفظ إلا بروحي وجسدي، فإن هذه الخيرات نفسها... أسلِّمها لك...»(171).

إن الحديث يدور عن المحسن، لأن الخطيب لا يستطيع تارة الهروب من الحكم، وتارةً أخرى لا ينوي الخضوع له.

إن الخطيب وهو يتكفل في الكثير بدور الدليل، والمرشد والناهي، يقود وينبغي له أن يحرص على ألا يثير في جمهوره إحساسَ الدونية والعداء أمامه: ينبغي أن يكون للمستمع إحساس القرار بكل حرية. يفسِّرُ جُوهَاندُو في صفحات رائعة وقويةٍ الاحتجاب الإلهي باحترام الرب لأنا الإنسانية: فعلى الرغم من قوته، فإن الربَّ يتخلى عن كل ما يمكن أن يبدو مساساً باستقلاليتنا في الحكم، بحيث أنه يبدو وكأنه يريد أن يبدو غائباً(172).

كل التقنيات التي تسهِّل تشارك الخطيب مع المستمع تخفِّف التعارض بينهما، وهو الذي يكون مؤذياً حينما يكون دور الخطيب هو أن يُقنِع. إن الطقوسية التقنية للتمييزِ الذي يُعلِي من شأن تألق الخطيب، ستتمكن هي نفسها من أن تكون ميسِّرةً للإقناع، إذا كان السامعون يعتبرونه مثل طقسٍ يشاركون فيه هم أيضاً.

(171) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 39.

(172) M. JOUHANDEAU, *Essai sur soi-même,* p. 146.

حينما يكون الأمر متعلقاً بالإخبار عن الوقائع، فإن شخص الخطيب يبدو أنه أقل انخراطاً مما يكون عليه حينما يتعلق الأمر بالإدلاء بتقويمات. إلا أنه حتى في هذه الحالة، فإن موقف الخطيب يمكن أن يُظهِر تقديره نحو الجمهور: إن الحذر، والاختزالات والامتناع عن الخوض في نقطةٍ حيث نكون مع ذلك ذوي كفاءة، واختصار العرض(173)، يمكنها كلها أن تكون تشريفاً للمستمع.

حينما يكون الأمر متعلِّقاً بالاستئناس بتخصص ما، فإن إحساس دونية المستمع يتعطّل، إذ تكون لهذا، في البداية، رغبةُ استيعابِ هذا التخصص. إن دور المعلم يقترب، رغم ما يمكن تصوره، من دور القسيس، أكثر من اقترابه من الدعائي(174).

ولنلاحظ، في الختام، أن التلازم بين الفعل والشخص يوجد أيضاً في رأس المستمع. إننا نعرف أن قيمة الحجج ستكون مقوَّمةً بحسب قيمة حجج المستمعين الذين يخصُّونها بالاعتبار(175). وعلى العكس من ذلك فإن مستمعاً يمكن أن يكون محموداً أو مذموماً بحسب نمط الخطابات التي تحظى بسماعه، وجنس الخطباء الذين يستمع إلى خطبهم عن طيبِ خاطرٍ، وجنس الاستدلال الذي يُرضِيهِ. هذا التلازم الفعل ـ الشخص في ذهن المستمع، ليس عديم التأثير في الحِجَاج. إن الإحالة على هذا التلازم يمكن أن تتركب على الحجج المسموعة، وكذلك على الترابط بين الخطيب والخطاب، والتداخل مع هذه العناصر الأخيرة.

---

(173) Cf. C.K. OGDEN, et I.A. RICHARDS, *The meaning of meaning,* p. 225.

(174) ينظر المبحث 12: «التربية والدعاية».

(175) ينظر المبحث 5: «موافقة الخطيب للمستمع»؛ ينظر المبحث 6: «الإقناع والاقتناع»؛ ينظر أيضاً المبحث 97: «تفاعل وقوتها الحجج».

On trouvera chez C. LAND, A. A. LUMSDAINE et F. D. SHEFFIELD, *Experiments on Mass communication,* pp. 166-168, 190-194, 275-278, une tentative pour caractériser et hiérarchiser les opinions d'après les auditoires qui les admettent.

73. المجموعة وأعضاؤها

من المشروع اعتبار الترابط بين الشخص وأفعاله مع كل الحِجَاجات التي يمكن أن تولِّدَها، النمطَ البدئي لسلسلةٍ من الترابطات التي تنشأ عنها نفس التفاعلات وتسمح بنفس الحِجَاجات. وقد تكون الترابطات الأشد ابتذالاً هي العلاقة القائمة بين المجموعة وبين أعضائها، مع كون هؤلاء مظهرَ المجموعة، كما الفعل هو التعبير عن الشخص.

ولنلاحظ، مباشرةً، أنّنا لسنا بصدد الاستعانة بسوسيولوجيا دُوركَايم العضوية، التي قد تؤدي إلى تشخيص المجموعة، والتي قد تسند إلى هذه الأخيرة كل صفات الشخص. ليست هذه النظريات إلا تصورات خاصة للعلاقة التي نتحدث عنها الآن، في حين أن هذه متضَمَّنةٌ في أي حِجَاجٍ مرتبطٍ بمجموعةٍ، يُشارُ إليها، بطريقةٍ أخرى، بمجرَّدِ تعداد أعضائها.

بهذا ينبغي أن نكرِّرَ ما قلناه بصدد العلاقة بين الشخص وأفعاله: إن الأفراد يؤثرون في الصورة التي تكونت لدينا عن المجموعة التي ينتمون إليها، وعلى العكس فإن ما نعتقده بصدد المجموعة يُهيِّئنا لصورةٍ معينةٍ لأولئك الذين يمثلون جزءاً منها؛ فإذا كانت أكاديميةٌ ما تكسب أعضاءها التألق، فإن كلَّ واحدٍ منهم يساهمُ في تمثيل الأكاديمية وتقديم صورةٍ عنها.

إن قيمة فردٍ ما تنسحبُ على المجموعة؛ إن العيب الفرديَّ يمكنه، في بعض الحالات، أن ينالَ من سمعة المجموعة بأكملها، وذلك بشكلٍ أسهلَ حينما نمتنع عن استعمال تقنية القطيعة.

يروي لنا جُوهَاندُو هذه النَّادرة:

> «لقد دعت إِيلِيز مغربياً لكي يُفرِغَ أحطابها، ودعا هذا فرنسياً لمساعدته، إلا أن مساعدة هذا كانت ناقصة، بحيث أنه قد استجاب لتصفيقات إِيلِيز بالقول: «"بهذا" تؤكدون أنّني مستعمَرٌ»»[176].

---

(176) JOUHANDEAU, *Un monde*, p. 251.

وعلى العكس فإن صيت المجموعة يمكن أن تُسَهِّل انتشار أفكارها وعاداتها وموضاتها، وإنتاجاتها وطرقها؛ إننا على علم بأن العداء الذي نُكِنُّهُ للمجموعة يمكنه على العكس من ذلك أن يتسبَّبَ في عَطالَةٍ مؤثّرة.

إن الحِجَاج المتعلقَ بالمجموعة وأفرادها لهو أشدُّ تعقيداً من ذلك المتعلِّق بالشخص وبأفعاله، وذلك لأن نفس الشخص ينتمي دوماً إلى مجموعاتٍ عديدةٍ، وعلى الخصوص لأن مفهوم المجموعة هو أشد غموضاً من مفهوم الشخص. إن الالتباس يمكن أن يَمَسَّ أيضاً حدود المجموعة، وكذلك وجودها نفسها.

إن بعض المجموعات ـ القومية والعائلية والدينية والمهنية ـ تحظى باعتراف الجميع، وقد تكون متمتعة بضمانة المؤسسات. إلا أن مجموعات أخرى تُولَد بإرادة أعضائها: من قبيل هذه، المدرسة، وضمن بعض فئات الأطفال، يمكن أن تنشأ تقسيمات فرعية قائمة على أساس السنِّ أو الجنس أو العرق أو الدين، وهي تقسيمات تعكس، إن قليلاً أو كثيراً، الفئات الاجتماعية القائمة؛ إن تعارضاً يمكن أيضاً أن ينشأ بين الصغار والكبار، الذين سيشكلون مجموعتين متميِّزتين، حيث يحس الأعضاء بأنهم متضامنون.

فإذا كان واقع المجموعة خاضعاً لموقف أعضائها، فإن هذا الواقع يخضع بنفس القدر، وأحياناً بقدرٍ أكبرَ، لموقف الأجانب عن تلك المجموعة. إن هؤلاء لهم ميلٌ إلى اعتبار أنّنا بصدد مجموعةٍ اجتماعيةٍ في كلِّ مرةٍ يكون فيها سلوك أعضائها مختلفاً عن سلوك أعضائها، وبهذا فإن مفهوم المجموعة مستخدَمٌ لوصف وتفسير وتبرير هذا السلوك المختلف، ولأجل إقامة الحجج التي تهمُّنَا هنا. هذا الاهتمام بالحِجَاج يفسّر، وهذا نشدد عليه، نزوعَ كل أولئك، الذين نلاحظ بأن لهم نفس الموقف، والخصوم أو المناصرين لوجهة نظرٍ معينةٍ، أو لشخصٍ ما، أو لنمط معينٍ من الفعل، إلى تأليف مجموعةٍ ما، لتأمين تضامنٍ ما بينهم. إن هذا التطلع لا يحظى دائماً بالقبول. باختصارٍ، إن مفهوم المجموعة هو العنصر الحِجَاجي المعرض بقوةٍ للجدال، وغير الثابت، إلا أنه ذو أهمةٍ رئيسية.

إن التفاعل بين الفرد والمجموعة يمكن أن يُستعمَل لتشريف أو تنقيص هذا أو ذاك. إننا سنُشَدِّدُ على أخطاء بعض الآثارِيِّين لأجل تنقيص الاختصاصِيِّين في

هذا الموضوع(177). وعلى العكس من ذلك، فإذا لم يكن المرء يرغب في مدح ذاته، فبإمكانه تقديم نفسه باعتباره مناصراً لسياسةٍ ما، أو عضواً في كنيسة معينة، وهذا ما يمكن أن يشكِّلَ توصية قويةً(178). ولنلاحظ أنّنا هنا نعثر على تطبيق تقنية فعالة جداً قائمة على تمرير أحكام تقويمات غير صريحةٍ تحت غطاء أحكامٍ وقائع غير قابلة للنقاش(179). إن الخطيب لا يشدد على التقييم الضمني من قبل سامعي كل من ينتمون إلى المجموعة المعنية: ففي حدود ما يكون التقييم بديهياً، يكون تأثيره أقوى.

إن الانتماء إلى مجموعةٍ معينةٍ، يمكنه في الواقع أن يؤذي وجود بعض الصفات في زعيم أعضائها، ويكون هذا الافتراض أقوى حينما يكون صريحاً إحساسُ الطبقة أو الطائفة. بهذا حرص رَاسِين على جعل فِيدر بغيضة بقدر أقلَّ بعض الشيء مما نجده في التراجيديا اليونانية، وذلك بسبب المرتبة التي تتبوؤها؛ كتب في مقدمته **لفِيدر** يقول:

> «لقد اعتقدت أن التلطيخ ينطوي على شيءٍ مُهينٍ للغاية وأسودَ للغاية، لوضعه على لسان أميرةٍ موسومةٍ من الجهة الأخرى بإحساساتٍ أنبل وأشرف. لقد بدا لي هذا الانحطاط أشدَّ ملاءمةً لمرضعةٍ، يمكن أن تكون لها نوازع أشد وضاعةً...»(180).

إن بعض طرقِ التصرف تتناسب مع الفكرة التي نكونها عن أعضاء المجموعة: إن سلوك النبلاء نبيلٌ، والمنحطِّين منحطٌّ، والمسيحيِّين مسيحيٌّ، والناس إنسانيٌّ؛ إن السلوك يوصف في الغالب بتسمية المجموعة نفسها؛ وهو يؤثِّرُ من جهةٍ أخرى في الصورة التي نكونها عن المجموعة.

إن قيمة الفعل تخضع، كما نعرف، لصِيت الفرد؛ وقيمة الفرد تخضع للصِّيت الذي يُنسَبُ إلى المجموعة؛ إن الشخص والمجموعة يلعبان، في

---

(177) VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* p. 314.

(178) WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part. II, chap. III, § 3, pp. 159-160.

(179) ينظر المبحث 43: «وضع عناصر الحجج وتقديمها».

(180) RACINE, Bibl. de la Pléiade, I, Préface à Phèdre, p. 763.

علاقتهما بالأفعال والأفراد، دوراً مُتناظراً، يمكن أن يتزاوج. إن المجموعة يمكنها أن تفتخر بسلوك من تعتبرهم أعضاءها، وستُهمِل في الغالب من تعتبرهم أجانب:

> «إن أمثلة الميتَات السخية للمقدونيين وغيرهم لا تكاد تؤثر فينا. إذ ماذا يجلب لنا هذا؟ إلا أن مثال موت الشهداء يؤثر فينا؛ إذ إن هؤلاء هم «أعضاؤنا» [Rom. Xii, 5]»(181).

وبالنسبة إلى ترابط الفرد ـ المجموعة، فإن تقنيات القطع تبدو أقلَّ إحكاماً من ترابطات الفعل ـ الشخص، بمعنى أننا لا نقع على حالة حدِّيَّة حيث كلُّ تأثر يكون معلقاً، من قبيل حالة الوجود الكامل، أو حالة الحكم المعتبر واقعةً. ليس مجموعة كاملة بالمعنى المطلوب هنا، لا مجتمع الآلهة القديمة، ولا المجتمع المسيحي، ولا العائلة الأميرية. إن ما يقترب أكثر من مفهوم المجموعة الكاملة، إنما هو مفهوم الإنسانية، التي قد لا تكون لها إلا الصفة المشتركة بين كلِّ الناس ولا تكون متأثِّرة بسلوك عددٍ محدّد من الناس مهما كانوا.

ومن جهةٍ أخرى فإن الفرد العاقل، أي ذلك الذي يستجيب فقط للنظام الكوني، ألا يكون منتزعاً من كل مجموعةٍ(182)، وسلوكه ألا تكون له صفة الموضوعية التي تتطابق مع موضوعية الواقعة؟ إلا أن الاتفاق حول النظام الكوني هو أبعد من أن يكون في أية لحظةٍ مؤمَّناً.

وهكذا فإن التقنية الوحيدة التي تسمح بتحقيق قطيعةِ التفاعل بين المجموعة والفرد هي إقصاء هذا: بالإمكان تطبيقها من قبل الفرد نفسه، أو من طرف أعضاء آخرين من المجموعة، أو من طرفٍ آخر. فإذا عبَّر شخصٌ ما عن رأيٍ يتعارض بعنفٍ مع رأي الأعضاء الآخرين من المجموعة، وكان هناك امتناعٌ عن اعتبار هذا الرأي محمولاً على حساب المجموعة، فإن قطيعةً معينة تصبح واقعاً: إننا سنلاحظ تنافراً بين قبول دعوى ما والانتماء إلى مجموعة معينة. إن ذلك

---

(181) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 714 (161), p. 1053 (481, éd. Brunschvicg)

(182) E. DUPREEL, *Essais pluralistes,* pp. 71-72 (de la nécessité).

الذي لم يعد يتقاسم آراء المجموعة، مع التعبير الواضح بأنه لا يرغب في الانفصال عنها، ينبغي له أن يتوسَّلَ بالفصل معارضاً، مثلاً، بين العقيدة الحقيقية وبين عقيدة الأغلبية(183). إلا أنه من البديهي أن الأغلبية يمكن ألا توافق على نفس الرأي، وأن تتخذ الإجراءات لطرد العضو غير الممتثل. إن هذا القبيل من الإجراء يمكن تطبيقه على كل فعلٍ يعتبر متنافراً مع مصالح أو شرف المجموعة. ويكاد يترتب دائماً على هذا، انضمام الفرد إلى مجموعةٍ أخرى، وهو انضمامٌ يجعل، في بعض الحالات، القطيعة مع المجموعة السابقة أمراً ظاهراً.

يحدث أن يكون الطرد مِن التماسِ الفرد نفسه: في هذه الحالة، فإن ذلك الذي يملك بعض الصفات الخارجية المستخدمة عادةً كمعيارٍ للاعتراف بالانتساب إلى المجموعة، سيؤدّي إلى طرده ـ خاصة في عين الآخرين ـ حال معارضة اعتقادات المجموعة، أو حال تبني اعتقادات مجموعة أخرى. يستنتج مما تقدَّم أن نفس النقد لمجموعةٍ ما سيكون له تأثير مختلفٌ جداً تبعاً لصدوره عن شخصٍ ما يزال متضامناً مع المجموعة، أو عن شخصٍ يرغب في الابتعاد عنها، أو عن أشخاصٍ يُوجدون في كل الأحوال خارج المجموعة.

فلنلاحظ أن مشكلة ترابط الفرد ـ المجموعة، في الحِجَاج، تتعقد، مقارنةً بمشكلة الفعل ـ الشخص، بسبب إمكان احتواء فردٍ في مجموعةٍ، لم يكن إلى حدود الساعة يؤلفُ جزءاً منها. فإذا كان الفرد أ يدافع عن آراء المجموعة ب فبالإمكان الانخراط بواسطة طرف ثالثٍ في هذه المجموعة. من هذه اللحظة، ستؤوَّل حججه وأحكامه كما لو أنها حجج وأحكام عضوٍ في المجموعة ب وليست حجج وأحكام مُلاحظ أجنبي؛ هنا تكمن أهمية الاحتفاظ في الحِجَاج بمسافاتٍ بين الفرد وبعض المجموعات التي يفضِّلها.

إن مجموعةً ترفض بشكلٍ مباشرٍ، وبشكلٍ شبهِ آليٍّ، أي عضوٍ يكون سلوكه شاذاً، وهو الذي لا يوافق أبداً على أن يُستخدمَ كضمانةٍ لأعضائها، تقترب كثيراً من حال الشخص الكامل. إلا أن هذا يقتضي نقداً دائماً، صارماً أشبهَ ما يكون

(183) ينظر المبحث 90: «الزوج الظاهر ـ الواقع».

بنقد طرفٍ ثالثٍ؛ ويترتب عن هذا، رغم كلِّ شيءٍ، تعديلٌ للمجموعة، ولو كان ذلك في تشكيلها فقط. هذا التعديل يمكن أن يعتبر مجرد عمليةٍ رياضيةٍ؛ إلا أنه يفهم، في غالب الأحيان، باعتباره إعادة تشكيل.

إن تقنيات الكَبح هي أكثر تواتراً من تقنيات القطع. إن أحد مظاهر تقدم القانون كان يكمن في تعويض المسؤولية الجماعية بالمسؤولية الفردية، وذلك بالسماح بعدم تحميل المجموعة الأفعال التي يدينها القانون ويُتابع عليها. إلا أن هذه مجرد تقنية قضائية، يمكن أن يعترض عليها رجل الأخلاق أو عالم الاجتماع.

إن تقنيات الكبح ذات الاستعمال الأوسع، ستكون هي اللجوء إلى الحكم المسبق والاستثناء. هذه التقنية الأخيرة ستستعمل بنجاح كبيرٍ ما دام الأفراد يصبحون أقل تمثيلاً للمجموعة: فإذا كان الزعماء والمندوبون أو المعبرون الرسميون يعتبرون في الغالب تجسيداً للمجموعة، فذلك لأنه من الصعب عزل وجهات نظرهم أو آرائهم باعتبارها استثناءاتٍ. لقد تمَّ الحديث عن بِسمَارك باعتباره كان يقاوم في خطبه البرلمانية الأحزاب في شخص رؤسائها(184).

أحياناً يُدَّعى أن التأكيدات المضحكة أو العبثية لفردٍ ما لا يمكن أن تنسب، بدون مغالطة، إلى المجموعة(185)، الشيء الذي يؤول إلى مطالبة السامع باعتماد إجراء الفرز، وألا يعتبرَ تمثيليّاً الفردَ الذي تكون إثباتاته خاطئةً أو لا يمكن دعمها.

هناك تقنيةٌ أخرى للكبح موجهةٌ إلى إظهار كون الفرد لا يمثِّلُ المجموعة، ولا يتطابق مع أية مجموعةٍ محددة، تكمن [أي هذه التقنية] في ربطه هو ذاته، من جهةٍ، مع بعض منها، ومن جهةٍ أخرى مع مجموعات أخرى. وحسب بِيرنَانُوس:

(184) H. WUNDERLICH, *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzugen an den Reden Bischmarks dargestellt,* p. 85.

(185) Cf. BENTHAM, *Œuvres,* t. I: *Traité des sophismes politiques,* p. 473.

«فإن رجل النظام القدِيم كان له وعي كاثُولِيكِي، وقلبٌ ودماغ ملَكِيَّانِ، ومزاجٌ جمهوريٌّ»[186].

كل تقنيات الكبح هذه، لها تأثير في هذين المكوّنين للترابط الفرد ـ المجموعة. إن اللجوء إلى الاستثناء لا ينزع فقط إلى كبح الفعل الذي يمارسه سلوك الفرد في الصورة التي نكونها عن المجموعة. يمكن أيضاً أن يكون لها تأثير تشريف أو تنقيص الفرد، بتقديمه بوصفه فريداً، وإثارة مقصودة لأثر الدهشة.

«هذا الإنكار للعيب المشترك يعلو شأنه، طالما أن لا أحد يرتقب ذلك»[187].

بقدر ما يكون الرأي المسبق ضد الفرد مؤذياً، وبقدر ما يكون تصور الاستثناء صعباً، يجب على أعضاء المجموعة الذين لا يريدون السقوط تحت ثقل الإدانة العامة، العملُ أكثر، لأجل أن يُعتَرَف لهم بوضع الاستثناء. من هنا هذه المُلاحظات اليقظة لرجلٍ زنجيٍّ:

«طالما سمعت هذا الاستدلال. ألم تُردِّد عليَّ أمِّي مرات كثيرةً أنّه لا يكفي أن أكون أسودَ لكي أتفادى اقترافَ أتفهِ خطأ؟ نعم إنني أعرف أن العالم كله، الأبيض والأسود، متفق على كون الأسود، الذي يثير قليلاً الشفقة بسبب لونه، لا يمكن تحمُّله إلا بقدر ما يتصرف مثل قدِّيسٍ»[188].

74. ترابطات أخرى للتواجد، الفعل والجوهر

إن نفس التفاعلات التي أثبتناها في علاقات الفعل والشخص، والفرد والمجموعة، توجد في كلِّ مرةٍ تجتمع فيه بطريقة جامعةٍ أحداثٌ وأشياءُ وكائناتٌ ومؤسساتٌ، نعتبرها خصائص عصرٍ، أو أسلوبٍ أو نظامٍ أو بنيةٍ. هذه المنشآت الفكرية تحاول ربط وتفسير ظواهر خاصةٍ وملموسة وفرديّة، باعتبارها تجليات

(186) G. BERNANOS, *Scandale de la vérité,* p. 27.

(187) B. GRACIAN, *L'homme de cour,* p. 8 (Maxime IX : Démentir les défauts de sa nation).

(188) J. ZOBEL, *La rue Cases-Nègres*, p. 292.

جوهرٍ يعبّر عن نفسه أيضاً بواسطة أحداثٍ أخرى وأشياء وكائنات ومؤسسات. إن التاريخ، والسوسيولوجيا والاستطيقا تشكل المجال المفضل لتفسيرات من هذا النمط: إن الأحداث تُمَيِّزُ مرحلةً؛ والآثار تميِّزُ أسلوباً؛ والمؤسسات تميِّزُ نظاماً. وفوق هذا فإن السلوكات وطريقة وجود الناس يمكن أن تُفسَّرَا، ليس فقط بانتسابهما إلى مجموعةٍ، وإنما تفسَّران أيضاً بالعصر أو النظام اللذينِ يُعتبَران عينةً منهما: إن الحديث عن إنسان العصر الوسيط أو عن السلوك الرأسمالي إنما هو محاولة تبيان كيف أن هذا الإنسان، وهذا السلوك الرأسمالي، يتقاسمان جوهراً ويعبران عنه، وكيف أنهما في نفس الآن يسمحان بتمييزه.

إن مفهوم الجوهر، الذي تمت صياغته قي الفلسفة، هو على الأقل معهودٌ في فكر الفهم العام، وإن علاقاته مع كلِّ ما يعبِّرُ عنه تُتَصَوَّرُ وفقَ نموذج علاقة الشخص مع أفعاله. لقد رأينا كيف أنه انطلاقاً من بعض الأفعال المخصوصة، نصل إلى وصف شخصٍ ما بأنه بطلٌ، وإلى تثبيت مظاهر شخصٍ ما[189]. واعتماداً على طريقةٍ مناظرةٍ نصل، انطلاقاً من فعلٍ ما، أو نعتٍ أو عبارةٍ تعيِّن علاقةً، إلى صياغة جواهرَ («اللاعب»، «المواطن»، «الأم»)، وهي تميِّزُ أصنافاً من الكائنات التي تفسِّرُ سلوكها.

ففي كل مرةٍ، يبدو فيها الفعل والجوهر يتعارضان، بدل القدرة على تأويل أحدهما بالآخر، سَتطبَّقُ طرقٌ تسمح بتَبرِيرِ التنافر: إن رجلا لا يكون من عصره سيكون إمّا رائداً وإمّا متأخِّراً؛ إن أثراً يجسِّدُ ملامحَ مباينة لأسلوب المؤلف قد تكون صياغته تمَّت تحت تأثير أمرٍ أجنبي أو أنه يُجسِّد علامات التفسخ، وأنه لم يعد تعبيراً خالصاً عن الأسلوب المعني؛ إن ما لا يستجيب لصورة الجوهرِ سيكون استثنائياً، وهذا الاستثناء سيكون مبرَّراً بهذا أو ذاك من التفسيرات غير المعدودة التي يمكن تصورها.

إن اللجوء إلى مفهوم الجوهر سيسمح بربط أحداثٍ متغيرة ببنية ثابتة، تتمتع هي وحدها بالأهمية: إن **philosophia perennis الفلسفة الأبدية** مثالٌ على ذلك. اللجوء إلى مفهوم الجوهر يمكنه أيضاً أن يكون ضمنياً وأن يستخدم للإحاطة

(189) ينظر المبحث 68: «الشخص وأفعاله».

بعض التغيرات: على سبيل المثال، تغيرات التَّعرِيفَة الجمركية لبلد ما ستكون معتبرَةً نتيجةَ إرادة الاحتفاظ ببنيةٍ اقتصاديةٍ ما[190]. السياسة تصبح البنية الاقتصادية في حالة فعل: تغيرات هذه السياسة، المفسَّرة بالأسباب الطارئة، لن تكون إلا عوارض.

ولنلاحظ، بهذا الصدد، أن ما يناسب الجوهر، خارج الظواهر البيولوجية، يمكن أن يُحدَّدَ في أغلب الحالات، بالحرية التي تتجاوز هذا الترابط الفعل ـ الشخص. إلا أنه من البديهي أنه بالعلاقة مع هذا الجوهر، مهما كانت طريقة تحديده، ستتحقَّقُ كلُّ ظواهرِ القطع والكبح القاصدة إلى إقامة تكافؤ بين الجوهرِ وتجلياته.

هناك مفهومان هامَّانِ هما مفهوما **الإفراط** و**النقص** المرتبطين بمفهوم الجوهر، الذي يعبِّرُ عن الطريقة العادية التي تقوم بها الأشياء. إنه سيكفي ذكر الإفراط أو النقص لكي يحيل السامع على جوهرٍ مفترضٍ ضمنياً.

هكذا فإن المأثُورةَ «لا ينبغي الحِجاج بالإفراط ضد الاستعمال»، هي في الغالب حسب رأي بِنتَام[191] وسيلة سفسطائية لأجل عدم مراعاة الآثار الضَّارة لمؤسسةٍ ما. يعتبر من قبيل **الإفراط [سوء الاستعمال]** الآثار الضارة المترتبة عنه، ومن **الاستعمال [حسن الاستعمال]** ما هو موجود مثالياً في ذهن المقاولين والذي يتطابق إذن مع جوهرهِ.

إن ما كان قصدياً هو ـ كما يسَلَّم بذلك في الغالب ـ ما يحدِّدُ الجوهر. أما الباقي، ما يتنافى مع هذا الهدف، يعتبر إفراطاً وعارضاً. هذا الرابط بين النية والجوهر ظاهرٌ في هذه الفقرةِ لبُوسوِيه:

> «قد تستغربون ربما من أن أَخُصَّ بمدائحَ عظيمةٍ الملائكة المتمرِّدة والهاربة؛ ولكن تذكَّرُوا، أرجوكم، أنني أتحدث عن طبيعتها، لا عن شرورها؛ عما من أجله خلقها الرَّبُّ وليس عما صنعنه هُنَّ بأنفسِهِنَّ»[192].

(190) Cf. J. WEILER, *Problèmes d'économie internationale,* vol. II, pp. 282 à 300.

(191) BENTHAM, *Œuvres,* t. I: *Traité des sophismes politiques,* pp. 479-480.

(192) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Premier sermon sur les démons,* p. 6.

إن الاستعمال المعتاد متوافقٌ مع الجوهر؛ والإفراط ينبغي فَصلُه عن هذا، حتى لا يخضع للتغييرِ العميق. ومع ذلك، ففي استعمال «الإفراط»، علامةٌ على الرغبة في الاحتفاظ بالجوهرِ، وأن النقاش لا ينصرف إليه. فإذا كان الليبيراليون، أنصار الرأسمالية، يساندون مراقبة الأرباح، فإنهم سيقولون إن ذلك يحدث لأجل تصحيح إفراطات الرأسمالية، لأجل تأمين بنية اقتصادية هي بالأساس سليمة. أما الاشتراكيون فإنهم سيساندون نفس هذا الإجراء لأجل النكاية بالرأسمالية التي تنتج، باشتغالها وحده، فوارق تدعو إلى السخط. وعلى العكس من ذلك فإن اللبيرالي، المعارض لهذا الإجراء سيصرِّح بأنه يهدِّدُ بتغييرٍ عميقٍ لبنية النظام؛ وإن الشيوعي المناهض لنفس الإجراء، سيؤكِّدُ أنّ الأمر هو مجرد إجراءٍ وهميٍّ، وأنه مجرد مسكِّنٍ لا يغيِّرُ شيئاً من جوهر النظام. فمن هو المصيب، في هذه الحالة؟ من الصعب معرفة ذلك إذا لم نمتلك فكرةً دقيقةً عما هو جوهر الرأسمالية، علماً بأن كلَّ واحدٍ يتصور هذا المفهوم بطريقةٍ تبرِّرُ وجهة نظره الخاصة: ما كان يعتبر في التراث أحكامَ قيمةٍ يحدِّدُ بنياتٍ مفهوميةً تسمح بتدقيق معنى ومحتوى ما يسمى أحكام واقع. حينما يتمُّ وصف الثورة والإصلاح، ليس الوسائل المستخدمة، ولكن بشمولية تغييرات نظامٍ، لأن نفس النقاش يمكن أن يعاد إنتاجه: إنه سينصبُّ على جوهر النظام الذي تم تغييرُهُ.

ولنضف أنّه على مستوى المعرفة، يناسب مفهومَ الإفراطِ مفهومُ «التشويه». وهكذا، فإن الهنود، حسب شِيستِر بُولس، يمتلكون صورة مشوَّهة عن الرأسمالية[193]. هذه الفكرة ترتبط ليس فقط بفكرة الإفراط، ولكنها ترتبط أيضاً بفكرة النقص.

فعلى غرار الإفراط نجد النقص لا يمكن استعماله إلا إذا كان لنا مفهومٌ، غامضٌ أو دقيقٌ، للجوهر الذي بالعلاقة معه يتحدَّدُ [أي هذا المفهوم]. إن المعيار الذي يسمح بإثبات هذا النقص خاضعٌ بالكامل للتصور الذي نكونه عن الجوهر. قد نقع، على سبيل المثال، على تطبيقٍ مثيرٍ لفكرة النقص في الأوصاف التي يقدمها التحليل النفسي للمرأة: تؤوَّلُ خصائص هذه باعتبارها رد فعلٍ أمام فقد

(193) Chester BOWLES, *Ambassador's Report,* p. 106.

الأعضاء الجنسية الخارجية، وذلك يتضمن اعتبار الرجل هو من يمثِّلُ الجوهر[194].

إن النقص هو، أكثر مما نجد في النفي الذي يمكن أن يقترب منه، خاصيةُ الحِجَاج بشأن القيم، التي يمكن أن يُبنَى عليها. إن مفهوم **النقص** لا يمكن اختزاله، كما يحصل مع النفي، في خصائص صورية، منقلبة وثابتة، إذ إنه يتحدَّدُ بالعلاقة مع معيارٍ، سواءٌ أتعلق الأمر بالعادي أم بالمثال. إنه يُطابق ما يدعوه سارتر النفي الداخلي، بالتعارض مع النفي الخارجي. يقول:

«أقصد بالنفي الداخلي علاقةً بين كائنين بحيث إن ما يُنفى عن آخر، يعتبره بغيابه نفسه، في قلب جوهره»[195].

حينما يعتبر الجوهر غير قابلٍ، في أي حالٍ، أن يتغير، فإن النقص الملحوظ باعتباره خيبةً، يمكن أن يوعز إلى أن هذا الفراغ يمكن تسدِيدُهُ؛ من هذا نتزود بحجّة ادّعاء أنّ هناك شيئاً على الأبواب:

«. . . هو يرى أنه من غير الممكن أن تكون طبيعتنا، التي هي وحدها التي خلقها الله شبيهةً به، هي وحدها التي هَجَرَهَا للمصادفة؛ وهكذا، واقتناعاً العقل بأنه ينبغي أن يكون هناك نظامٌ ما بين الناس، ومعرفةٌ بالتجربةِ بأنه لم يَستَوِ بعد، يستنتج بالضرورة أن الإنسان ينبغي أن ينتظر شيئاً ما»[196].

إن ما هو **زائد** يتحدَّدُ أيضاً بالعلاقة مع الجوهر، سواءٌ بالعلاقة مع جوهرٍ محدَّدٍ أم بالعلاقة مع جوهرٍ ما؛ ما هو زائدٌ في هذا المعنى الأخير، واعتباراً لكونه لا يمكن تفسيره بأية بنيةٍ، ولا بأي نظامٍ، لن يكون له وزنٌ ولا دلالةٌ:

إن الوعي يوجد مثل شجرةٍ، مثل وُرَيقَةِ عشبةٍ. إنه يغفو، ويَضجَرُ. . . هذا هو معنى وجوده: إنه الوعي بكونه زائداً. . .[197].

---

(194) Cf. Viola KLEIN, *The Feminine Character, History of an ideology,* pp. 72, 83.

(195) J-P. SARTRE, *L'être et le néant,* p. 223.

(196) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur la providence,* p. 208.

(197) J-P SARTRE, *La nausée,* p. 213.

إن التقنيات الخاصة بالتعبير عن النقص أو عن الزيادة متنوعة جداً. إن إحداها هي التمني [أو الاشتهاء]: إن هذا يمكنه أن يُنَقِّص الشخص الذي يتوجه إليه، باستحضار جوهرٍ لا يمتثل له. إن آمنَ محطةٍ هي التالية، حسب ستيرن:

> «إن المشتَهَى ينبغي أن ينهض بشكلٍ مباشرٍ وأن يشتهِيَ للمشتَهِي شيئاً ما بقيمة مماثلة...»[198].

وأحياناً فإن مجرد التخصيص، باستحضار الجوهر، يمكن أن يُفهِمَ كم هو بعيد عنه الواقع: إننا نُظهِرُ بهذا عيباً قد يمرُّ دون أن نلاحظه، بدون هذه الإحالة. إن أنطوَان يقدِّم بروتُوس بوصفه صديقَ قيصر، بغاية أن يُبيِّنَ كم هو بعيدٌ عما هو جوهر الصداقة[199]. وفي أحيانٍ أخرى، ستستعمل جهات modes التعبير للإشارة إلى النقص؛ إن أسلوباً مُشرَباً بالهَوى يمكن أن يُفهِمَ بأن المشهد الموصوف هو بعيد جداً عن المقصود.

إننا نَلقى هذه التقنيات في **الإشارة والسخرية**، الأولى تُحِيل ضمنياً، والثانية صراحةً، على الجوهر الذي يستخدم كمعيارٍ للتَّنقِيصِ.

ولأجل أن نختم هذا المبحث بمُلاحظةٍ قد تدعمُ تصورنا الذي تُعتَبَر، بالاعتماد عليه، مختلفُ ترابطات التواجد متولّدةً عن التعمِيمِ، أو بالأحرى عن نقل العلاقة فعل ـ شخص، سنلاحظ أنّ مقولَتَي الجوهر والشخص يمكن استخدامهما لتأويل نفس الظواهر. ففي كلِّ مرةٍ تستعمل فيها، خاصةً، حجج النقص، فإن مفهوم الجوهر هو ما يطَبَّقُ، حتى على الشخص. وعلى العكس من ذلك ففي كلِّ مرةٍ نريد تثبيت وتجسيد وإحضار مجموعةٍ ما، أو جوهرٍ ما، سيُستعمَل **التشخيص**. هذا المحسن الحِجاجي يسمح بتثبيت حدود المجموعة، والتذكير بتماسكه. يمكنه أن يطَبَّقَ أيضاً على بعض ملامح الفرد، كما نشاهد ذلك في هذه الجملة لدِيمُوستِين:

---

(198) STERNE, *Vie et opinion de Tristan Shandy,* liv. III, chap. I, p. 135.

(199) SHAKESPEARE, *Julius Caesar,* acte III, sc. II.

«وفي الواقع، فإن ليونتكم وإهمالكم هما ما انتصر عليهما فِلِيب، إلا أنه لم ينتصر على الجمهورية...»[200].

إننا نتوفرُ هنا على نوعين من التشخيص، فمن جهةٍ هناك الليونة والإهمال، ومن جهةٍ أخرى هناك الجمهورية. الأول هو تقنية الانقطاع؛ إن آثارَهُ هي العزل، الذي يخلق بواسطته كائنات مختلفة، للعيوب التي أبان عنها مواطنو أَثِينَا؛ وحماية هؤلاء الأخيرين، بعد هذا، من تنقيصٍ مبالغٍ فيه متعلقٍ بأفعالهم وقبول اعتبارهم أعضاء في الجمهورية غير المستسلِمة. إن تشخيص هذه، من جهة أخرى، يقوّي أهميتها باعتبارها مجموعةً، أشدَّ ثباتاً من الأفراد الذين هم مجرد ظواهر، وهي متعارضةٌ مع الأعراض والمخلفات، التي تتسبَّبُ فيها الأحداث.

إن التشخيص سيكون في الغالب مشَدَّداً باستعمال المحسنات. **فبالالتفات** سنتوجه إلى ما هو مشخَّصٌ وقادرٌ على أن يعتبر سامعاً؛ **وبالوصف الآدميّ** prosopopée، سنجعل منه ذاتاً متحدِّثَةً وفاعلةً.

75. الترابط الرمزي

إننا نعتقد أنه من المفيد تقريب الترابط الرمزي من روابط التواجد. والحقيقة أن الرمز يتميز بالنسبة إلينا عن الدليل، لأنه ليس اعتباطياً اعتباطاً خالصاً؛ إنه يتوفر على دلالة وقيمة تمثيلية، هذه الدلالة وهذه القيمة تُستخلَص مما يبدو أنه موجود بين الرمز وبين ما يُلمِع إليه، أي علاقة **المشاركة**. وهذه العلاقة ذات الطبيعة شبه السحرية، واللاعقلانية في كل الأحوال، هي ما يميز الترابط الرمزي عن بقية الترابطات سواء أتعلق الأمر بترابط التعاقب أم تعلق بترابط التواجد. إن الترابط الرمزي شأنه شأن ترابط التواجد ينظر إليه باعتباره يشكل جزءاً من الواقع، إلا أنه لا يحيل على بنية محددة لهذا الأخير. ولأن الرمز والمرموز إليه لا يشكلان جزءاً مما يعتبر، في شروط أخرى، بمثابة نفس الطبقة من الواقع، ونفس المجال، فإن علاقته يمكن أن تعتبر تشابهية؛ إلا أننا بذلك قد ندمر ما هو

(200) DEMOSTHENE, *Harangues*, t. II: *Troisième Philippique*, § 5.

مثير في العلاقة الرمزية، إذ لكي يلعب كل من الرمز والمرموز إليه دوره ينبغي أن يكونا مندمجين في واقع أسطوري أو تأملي، حيث يشارك أحدهما في الآخر(201). في هذا الواقع الجديد يقوم ترابط التواجد بين عناصر العلاقة الرمزية، حتى إن كان في الواقع الرمز مفصولاً عن المرموز إليه بفاصل زمني.

وكذلك الأمر حينما يتعلق الأمر ببعض الأشخاص وبعض الأحداث باعتبارهما «صورة» أشخاصٍ آخرين أو أحداثٍ أخرى. لا توجد بين آدم أو إسحاق أو يوسف والمسيح الذين يعتبرون صورته القبلية رابطة تعاقب من الجهة السببية، بل علاقة تواجد غير قابلة للتحديد، وتَشارُك يتخذ له موضعاً في الرؤية الإلهية للواقع.

إن الرابطة الرمزية تؤدي إلى انتقالات بين الرمز والمرموز إليه. فحينما يواجه الصليب أو العَلَم أو الشخص الملكي، كرموز للمسيحية والوطن والدولة فإن هذه الوقائع تبعث حباً أو كراهية، تبجيلاً أو احتقاراً قد تكون غير مفهومة ومضحكة لو لم تربط خاصيتها التمثيلية برابط المشاركة. إن هذه الرابطة لا يمكن الاستغناء عنها لأجل بعث الحمية الوطنية أو الدينية(202). إن احتفالات التشارك تتطلب في الواقع دعامة مادية يمكن أن يرتكز عليها الانفعال. وإن إثارة الانفعال وتغذيته لا يمكن أن تثار إلا بصعوبة لو تعلق الأمر بمواجهة فكرة مجردة. إن هذه الرابطة بين الحامل والشيء الذي يمثله لا يمكن أن توفره رابطة مقبولة لدى الجميع، أي موضوعية. إنها رابطة لا يَتعَرَّف عليها إلا أعضاء الجماعة: إن الاعتقاد في بنيات المشاركة هذه هي في ذاتها أحد مظاهر التآلف بين الناس.

إن تأكيد هذه الترابطات غير المادية، وهذه التناغمات والتلازمات غير المرئية تُميِّزُ تصوراً شعرياً أو دينياً رُومانسياً للكون، إذا جاز هذا التعبير المختصر. إن المؤلفين الرومانسيِّين قد كانوا كما هو معروفٌ يُوثِرُون بطريقة ما وصف الأحداث بطريقةٍ تبدو معها الانفعالات الإنسانية والوسط الفزيقي يشارك

---

(201) Selon Cassirer, dans la vision mythique, la partie s'identifiant au tout, symbole et symbolisé sont indiscernable. Cf. F. CASSIRER, *The philosophy of symbolic forms,* vol. II: *Mythical thought*.

(202) Harold D. LASSWELL, *Language of politics,* Introduction, p. 11.

أحدهما الآخر. بل إن مؤلفاً واقعياً مثل بَلزَاك لم يفلت من هذه الرؤية الرومانسية للأشياء، كما يثبت ذلك هذا الرسم لمَدَام بُوكِير، في **الأب غُوريُو**:

«إن وجهها العجوز والبدين، من وسطها يخرج أنفٌ مثل منقار الببغاء؛ إن يديها الصغيرتين المكتنزتين، وشخصها الممتلئ مثل جُرَذ الكنيسة، وملاءتها الممتلئة جداً والتي ترفرف، متآلفةٌ مع هذه القاعة التي تقطر بالشؤم، حيث يقبع التأمل، وحيث تَستنشِق مَدام بُوكِير الهواء النافذ النتانة دون أن ينتابها القرف. ووجهها الغض مثل تهاطل أولى ثلوج الخريف، وعيناها المتغضنتان، اللتان تنتقل تعابيرهما من ابتسام الراقصات إلى وجه المرابي المتجهم، وأخيراً فإن كلَّ شخصها يفسِّرُ المأوى، كما المأوى يتضمن شخصها. إن السجن لا يوجد بدون سجَّانٍ، لا تتصوروا أحدهما دون الآخر»[203].

ولنلاحظ أن هناك حرية كبيرة متوفّرة بالنسبة إلى الخطيب لكي يختار داخل الترابطات المستعملة. وهكذا، ففي حين يبدو أن كلَّ شيءٍ يدل على أن الأرواح في **الكوميديا الإلهية** تعتبر هنا صورةَ ما ستكون عليهما في العالم الآخر[204]، فإن هذه طريقةٌ لتصوُّر العلاقة بين الحياة الدنيا والحياة المستقبلة التي هي أبعد من أن تكون بديهية. ففي حالة بلزاك، إذا أردنا تأويل العلاقات بين الفرد والوسط، فإن ترابطات دقيقة كان يمكن أن تستحضر: ترابطات سببية وترابطات الفعل ـ الجوهر. إلا أنه في إطار يتمُّ استحضاره، بمجرد الوصف وبدون أي تبريرٍ، باعتباره أحادياً، حينما يسلِّمُ بترابطِ الاشتراك بين الأشخاص والوسط، يمكن للحدثِ الأقلِّ دلالةً أن يكتسب قيمةً رمزيَّةً.

إن للأفعال الرمزية دوراً ودلالةً مختلفة عن تلك التي لا تكون كذلك: إنها تؤثِّر بطريقةٍ أعنف في الكائنات التي تترابط معها، التي هي مسؤولة عنها. إن تقنيات القطع أو الكبح بين الفعل والشخص لا تستطيع أن تستعمل حينما ينظر إلى الفعل باعتبارِه رمزياً، لأن هذه التقنيات تتضمن عقلانيةً ما.

(203) Cité par AUERBACH, *Mimesis*, p. 416. Cf. aussi E. POE, *The fall of the house of Usher ;* VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, *L'Intersigne*.

(204) Cf. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 183 à 196.

من المهمِّ إذن، في الحِجَاج، معرفة بأي قدرٍ يكون شيءٌ ما وكل ما يرتبط به جاهزاً لهذه الطبيعة الرمزية. والحال أنه مع التسليم بالطابع غير المحَدَّدِ وغير المحصور موضوعياً للمدى الرمزي، هناك إمكانيةُ أن تُسنَدَ إلى أيِّ شيءٍ، وأيِّ حدثٍ قيمة رمزيةٌ وأن تغيَّر بهذه الطريقة، دلالته وأهميته. إن المظهر الرمزيَّ لأي فعلٍ سيكون مقبولاً بقدر ما يكون أسهلَ من أي تأويلٍ يكون أقلَّ استساغةً.

يمكن لهذه القرائن أن تصبح رمزيةً لمقام ما، لطريقة عيشٍ، لطبقة اجتماعيةٍ، مثل واقعةِ امتلاك سيارة من نوعٍ معيَّنٍ أو وضع قبعة علية [للمناسبات الرسمية]. وكذلك إذا أصبح فردٌ ما عضوٌ في مجموعةٍ رمزاً لهذه الأخيرة، فإن سلوكه سيصبح أهمَّ، لأنه أكثر تمثيلاً، من الأعضاء الآخرين من نفس المجموعة. إن هذا الفرد الرمزيَّ الذي يمثِّلُ المجموعة، سيكون في بعض الأحيان مختاراً لكي يلعب هذا الدور: وأحياناً لأنه الأفضل في مجالٍ محدَّدٍ، مثل بطل الملاكمة، مثلاً، وأحياناً لأنه فردٌ متوسّطٌ لا شيء يمَيِّزُهُ، ولو كان بالاسم، من قبيل الجندي المجهول.

إن ذلك الذي يعتبر الناطق الرسمي للمجموعة هو بهذا نفسه مقبول كممثلٍ. أن يعتبر المرء نفسه أو أن يعتبره آخرون، رمزاً للمجموعة هو واقعةٌ يمكن أن تُحدِثَ تأثيراً محدداً في السلوك. إن أي لجوءٍ، في الحِجاج، إلى مفهوم الشرف مرتبطٌ بفكرة كون الفرد رمزاً لمجموعةٍ ما. إن الرجلَ يتغيَّرُ مع المجموعة ويفترض من جهةٍ أخرى سمواً لهذه. فإذا كنا نتحدث عن شرف الشخص، لاعتباره الممثِّل الرمزيَّ لمجموعة الآدميِّين. إن قَسَمَ الشرف ليس إحالةً على قيمة الفرد، وإنما إحالةٌ على علاقته الرمزية بالمجموعة.

إن سلوك فردٍ ما يمكن أن ينال من شرف المجموعة؛ فإذا كان ينال من الفرد كذلك، فذلك لأنه يؤدي إلى طرده من المجموعة، وفي الحد الأقصى من الآدمِيِّين. إننا نعتبره مصاباً بالطاعون، الذي نخشى من عدواه الرمزية. إن هذا سيترجمُ قضائياً بالموت المدني؛ ويمكن للضغط الأخلاقي أن يدفع، في بعض الأحيان، إلى الانتحار.

إن اللجوء إلى الرمز يمكنه أن يلعب دوراً هاماً في تقديم المقدمات، كما في مجموع الحِجَاج. كلُّ ما يتعلَّقُ بالرمزِ يعتبر أنه يعني المرموز. وعلى الرغم من

أن العلاقة بينهما لا تعتبر قابلةً للقلب[205] -إلا أننا نقف هنا على موقف سبق أن لاحظناه في كل الترابطات، ما عدا بعض الترابطات الصورية للحِجَاج شبه المنطقيّ-، فإن الرمز يتغيَّر باستعماله باعتباره رمزاً. مهما كانت نشأة الرابط الرمزي، المسلَّم به عامةً، بين الأسد والشجاعة، فإن كلَّ استعمالٍ جديدٍ لهذا الترابط، في الحِجَاج، يَنسِبُ للأسدِ بعض الخصائص وقيمة معينة مرتبطة بالشجاعة.

إن الرمز هو على وجه العموم أشدُّ ملموسيةً وأطوعُ من المرموز؛ وهذا يسمح بالتكثيف، في فعلٍ متعلقٍ بالرمز -من قبيل تحية العلم- لموقف يتعلق بالمرموز الذي قد يتطلبُ، لكي يصبح مفهوماً كلاماً مسهباً. إن تقنية كبش الفداء تبسِّطُ السلوكات، باستعمال العلاقة الرمزية للاشتراك participation بين الفرد والجماعة.

إن الرمز ليس فقط أشدَّ مرونةً، بل إنه يمكن أن يفرض نفسه بحضورٍ قد لا تكون للمرموزِ: إن العلم الذي نشاهده، أو نصفه، يمكنه أن يرفرف، وأن يصطفق مع هبوب الريح، وأن ينبسط. الرمز على الرغم من ترابطات الاشتراك يحتفظ بفرادةٍ خاصةٍ يسمح باستعمالات بالغة التنوع. «لا وجود لِبيرِينِيه» لا تستحضر فقط فكرةً سياسيةً، ولكن تستحضر الأتعاب، وأخطار الحدود، وحجم الجهد الضروري لإبطالها.

كل رمزٍ يمكنه أن يُستعمَل كدليلٍ ويستخدم كأداة تواصلٍ، شريطة أن يندرج في لغة مفهومةٍ من قبل السامعين. إلا أن الترابط الرمزي وهو غير تعاقدي، وغير قائم على بنية الواقع المعروفة والمقبولة كونياً، له دلالة رمزية ما يمكن أن تكون موقوفةً على ذوي معرفةٍ وحسب، وأن تظلَّ بالنسبة إلى الآخرين غير مفهومةٍ تماماً؛ ما كان رمزاً سيفقد بالكامل هذا الطابع إذا كانت هذه المعرفة غائبةً.

من الممكن مع ذلك أن بعض الوقائع، بعد أن تفقد مظهرها الرمزي، تستمرُّ في أن تكون مستعملةً باعتبارها دلائل، وأدوات تواصلٍ خالصة التعاقدية.

---

(205) Cf. Silvio CECCATO, *Divagazioni di animal semioticum*, *Sigma*, 4-5, 1947.

إنها تغدو، إذا جاز القول مجردةً من القدسية وستلعب حينئذٍ دوراً مختلفاً في الحياة الذهنية. إن الرمز حينما يغدو دليلاً يعيِّنُ بشكلٍ أشدَّ ملاءمةً الشيء المدلول الذي لم يكنه في السابق، إنه مطوَّعٌ بشكلٍ أفضل لغايات التواصل لأنه فقدَ بعضَ المظاهر التي كانت خاصةً به، والتي كانت تخوِّله واقعةً مستقلةً عن واقعة المرموز؛ إلا أن هذا الامتياز للرمز الذي أصبح دليلاً يعوَّضُ بواقعة أن التأثير في الدليل لا يؤدِّي إلى التأثير في المدلول.

لا ننسَ مع ذلك أن الترابط الرمزي، شأنه شأن أي ترابطٍ، يمكن أن يطبَّق على الخطاب نفسه. وسواءٌ أكان للدليل اللفظي أصلٌ رمزيٌّ أم لا فإنه يمكن أن يعتبر ذا رابطٍ سحري مع المدلول: إن الخطاب يؤثِّر على ما يقوله. ومن جهةٍ أخرى، فإن الفعل في الدليل يمكن أن يرمز إلى الفعل في المدلول: إن مثل هذا الإهمال في تلفظ اسم علمٍ، وحذف بعض اللواحق، وإبدال بعض السواكن بأخرى، كلها أفعال يمكن أن تؤثِّر بشكلٍ غير مباشرٍ، بإرادة أو بغيرها، في المفهوم الذي يكوِّنه السامع عن المدلول.

إن هشاشة الرابط الرمزي، مجتمعةً مع طاقته في الإيحاء وقوته الانفعالية، يعود بدون شكٍّ إلى كونه لا يكاد يرتبط بتبرير. إن الرموز تمارس تأثيراً أكيداً في أولئك الذين يتعرفون على الترابط الرمزي، إلا أنها لا تمارس أي تأثير على غير هؤلاء: إنها ملمح ثقافةٍ خاصة، لا تستطيع أن تفيد المستمع الكوني، وهذا يؤكِّد مظهره اللاعقلاني.

ومع ذلك فإذا كانت الترابطات الرمزية بالغة التنوع، وإذا كانت عابرة ومتفرِّدة، فما ليس كذلك، إنما هو وجود الرموز نفسها والأهمية التي تُخَصُّ بها. يمكن للقيمة الرمزية، في صيغتها المجردة، *in abstracto* بعكس الرموز الخاصة، أن تشكِّلَ موضوع حِجَاجٍ عقلانيٍّ، حِجَاجٍ يقصد إلى الكونية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما يتعلق بكلِّ حِجَاجٍ يستدعي ألا نهمل، وألا نقلِّلَ من شأن الترابطات الرمزية الخاصة ببعض الأوساط، حينما نتوجه إليها: إن ما يطلب في هذه الحالة هو مجرد احترام واقعةٍ ما هي الدور الذي تلعبه الرموز المحددة في مجتمعٍ معيَّنٍ.

إن محسني الإبدال، أي **الكناية والمجاز المرسل**، قد كانا تبعاً للمؤلفين، محددين وموصوفين بشكل متباينٍ[206].

إن ما يبدو لنا أنه يستحق الاهتمام، مثل العلاقة البنيوية بين الألفاظ المبدلة أحدها بالآخر، إنما هو معرفة ما إذا كان يوجد بينها رابطٌ واقعي ومعرفة ما هو. فعلى هذا المستوى سيظهر تمييزٌ هاٌّ بين محسنات الإبدال.

إن الرابط الرمزي، يظهر في هذه الكناية التي اقتبسها دِيمَارسيه من فلِيشيِي:

«هذا الرجل [مَاكَابِيه]... الذي يَسُرُّ يعقوب بفضائله ومآثره»[207].

يحيل «يعقوب» هنا على الشعب اليهودي، و«جُون بُول» على إنجلترا، و«قُمصَان سوداء» على الفاشيِّين إضافة إلى رموزٍ أخرى.

وكذلك فإن «الصولجان» لتعيين السلطة الملكية، و«الطاقية» للكاردينالا، و«المِرِّيخ» للحرب، وربما «القنينة» للخمرة، و«فارسي» لثوب واردٍ من فارس، و«فِيلِيب» لعملة أو منحوتة فِيلِيب.

وفي المجازات المرسلة، على العكس من هذا، من قبيل «الشِّراع» للسفينة، و«الفانين» للناس، فإننا نلاحظ أن اللفظ المبدل ليس موحَّداً باللفظ الذي يعوِّضُهُ اعتماداً على ترابط رمزيٍّ، إلا أن هناك نقصاً لمظهر متميِّزٍ للشيء المُعَيَّنِ: تارةً لأنه جزءٌ منه، كافٍ للتعرف عليه (الشراع)؛ وطوراً آخر لأنه جنسه، إلا أنه جنسٌ يسمح بتخصيصه بطريقةٍ أشدَّ مناسبةً (الفانون بالتعارض مع الآلهة).

من البديهي، إذا شددنا على الترابط بين الألفاظ، فإننا نستطيع أن نتردد في الكثير بين التأويل ككنايةٍ أو كمجازٍ مرسلٍ. ولنلاحظ فقط أنه إذا كانت كل

(206) Cf. notamment BARON, *De la Rhétorique,* pp. 341 à 345; CL.-L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* pp. 223-225.

(207) DUMARSAIS, *Des Tropes,* p. 53. Cf. FLECHIER, *Oraison funèbre de Turenne,* p. 4

المحسنات خاضعةً لبعض الملازِمات الثقافية (سيكون مضحكاً، كما يدعي ديمارسيه، أن نقول إن جيشاً بحرياً كان مؤلفاً من مئة عَمودٍ)[208]، فإنّ المحسنات القائمة على الترابط الرمزي هي الأكثرُ هشاشةً ـ إلا إذا أصبحت دليلاً وفقدت طابع المحسِّن.

76. حجة الترتيب المزدوج مطبقة على ترابطات التعاقب والتواجد

إن الترتيبات تشكِّل، شأنها شأن القيم، جزءاً من الاتفاقات التي تصلح كمقدمات للخطاب كمقدمات؛ إلا أنه بالإمكان أيضاً الحِجَاج بصددها، والتساؤل عما إذا كان ترتيب ما قائماً على أساسٍ، وأين ينبغي وضع أحد حدَّيه، وتبيان أن هذا الطرف قد ينبغي له أن يحتل هذا الموضع لا ذاك. يمكن اعتماداً على هذه الغاية، استعمال مختلف الحجج، ومع ذلك ففي أغلب الأحيان سيُعتَمَد كقاعدةٍ ترابط بين حدَّي الترتيب المطروح للنقاش وحدَّي ترتيب مقبولٍ، سنعمد إلى ما نصفه بحجة الترتيب المزدوج. وعلاوةً على ذلك، فإن الترتيبات تقدَّ ُ أحياناً مترابطةً إلى درجة أن أحدها يستعمل كمعيارٍ أو كتحديدٍ للآخر. فحينما يُسمع التأكيد بأن رجلاً هو أقوى من آخر، لأنه يرفع أثقالاً أكبر، فإننا لا نعرف دائماً ما إذا كان هذا الترتيب الأخير يستخدم كأساسٍ أو كمعيارٍ للأول.

كثيراً ما كانت حجة الترتيب المزدوج ضمنيةً. وفي الحقيقة، فوراء كلِّ ترتيب يُرى هيكل ترتيب آخر؛ هذه الطريقة طبيعيةٌ وتحدث بشكلٍ عفويٍّ لأننا ننتبه إلى أنه بهذه الطريقة يحاول المحاور بدون شكٍّ أن يدعم إثباته. بصدد هذه النقطة كثيراً ما أوقع التأمل في الترتيبات في نفي إمكان وجود ترتيبات بسيطة. ومع ذلك فمن الضروري الكف عن اعتقاد أنّ الترتيب الذي يستعمله المحاور بوصفه تبريراً قد يكون بالضرورة ذلك الذي نفكِّرُ فيه. حينما يُوضع السؤال لماذا كان خبرٌ معيَّنٌ موضوعاً تحت عناوين أكبر من خبرٍ آخر، يمكن القول بأنه أهمُّ، وأفيد، وألفت، إلا أنه يُرى أن الترتيب الذي قد يدعِّمُ خبر العناوين يظلُّ ضمنياً وغامضاً.

إن الترتيب المزدوج يعبِّرُ في العادة عن فكرة التناسبية، المباشرة أو

(208) DUMARSAIS, *Des Tropes*, p. 85.

المقلوبة، أو على الأقل يعبِّرُ عن رابطِ حدٍّ بحدٍّ. ومع ذلك ففي حالات كثيرةٍ، يُختزَل الرابطُ حينما يُدرس عن قربٍ، في فكرة تعالقٍ إحصائيٍّ، حيث تكون الحدود المرتّبة لإحدى السلاسل مترابطةً بكمٍّ وسطٍ لحدود منتميةٍ إلى أخرى. هكذا يحدث، على سبيل المثال، حينما يُستنتج من قامة رجلين، على سبيل الاحتمال طول أطراف كل منهما.

من البديهي أن كثيراً من الترتيبات لا يمكنها أن تكون موصوفة ولا مدعومة بفضل عناصر متجانسة، وقابلة للتقدير الكميِّ أو الوزني. والحال أنه حينما توجد ترتيبات كيفية، يلعب الحِجَاج، وهو لا يمكن أن يعوَّض بالوزن أو الحساب، أكبرَ الأدوار، وأنه لأجل دعمِ هذه الترتيبات، يستعان بأخرى مستعارةٍ من العالم الفزيائي. قد يُستعَانُ على سبيلِ المثال بمفاهيم العمق والعلوِّ والكبر والسُّمك.

إن الترتيب الكميّ الذي يبدو أنه يتضمن ترتيباً آخر قد يكون مضبوطاً هو نفسه بسُلَّم القيم؛ على هذا النحو حينما أستنتَجَ سَان أنسِيلم أنّ الحرية في عدم القدرة على ارتكاب خطيئةٍ هي أعظم من حريةِ القدرة أو عدم القدرة في ارتكاب الخطيئة[209]. إن بعض المأثورات من قبل «من هو قادرٌ على الكثير فهو قادرٌ على القليل» التي تعرض حِجَاجاً شبه منطقيٍّ ـ اندراج الجزء في الكلِّ ـ لا يمكنها أن تُبَرَّرَ أو تطبَّق إلا باللجوء إلى الترتيبات المزدوجة التي هي في أغلبها، رغم المظاهر، كيفيةٌ.

وفي الحقيقة، فقليلة هي أهميةُ نشوء كثيرٍ من الترتيبات المزدوجة لأجل الاستعمال. إننا سنبذل، رغم ذلك، لأجل تبرير استعمالها، جهداً لنكتشف، بين الترتيبين علاقة قائمة على الواقع، وذلك باللجوء خاصةً إلى مفهوم الرمزِ أو سنسعى إلى أن نرى بين السلسلتين رابطاً أوثَقَ، بتكوين السلسلتين نفس الواقع وحسب. وهكذا فإن الإحالات المكانية هي، بالنسبة إلى كاسِيرِر، شكلٌ لا غنى عنه لتشكيل موضوعات الفكر[210]؛ وبالنسبة إلى بعض المعاصرين (مثل سارتر

(209) SAINT ANSELME, *De libero arbitrio,* chap. I, Patrol, latine, t. CLVIII, col. 490 C-491 A.

(210) E. CASSIRER, *The Philosophy of symbolic forms,* vol. I, p. 199.

ومِيرلُو بُونتِي ومِينكُوفسكي) فإن الخصائص الأخلاقية والفزيائية تمتلك نفس الجذر من الدلالة(211)، وحينما يؤكد غابرييِّل مَارسِيل أن حياة المؤمن أسمى من حياة غير المؤمن من حيث إنها أملأ، فإنه يؤكِّد صراحةً أن هذه العبارة تصدر من معنى الامتلاء «المِيتافِزيقِي»(212)، وبهذا فهو ينفي، من حيث المبدأ، أيةَ إحالةٍ على إناءٍ ممتلئٍ قليلاً أو كثيراً، أو على مادةٍ كثيفة قليلاً أو كثيراً.

كل الترابطات القائمة على بنية الواقع، سواءٌ أكانت تعاقبية أم تواجديةً، يمكن أن تُستخدَم لربط ترتيبين ترابطاً متبادلاً، ولأجل إقامة حجة الترتيب المزدوج.

إن علاقة السبب بالأثر هي التي ستسمح بترتيب hiérarchiser تغيرات حجم جسدٍ ما اعتماداً على تغيُّرِ درجة الحرارة. وعلى العكس، فإن ترتيب الغايات يمكن أن يساعدنا لإقامة ترتيب الوسائل، تبعاً لمُلاحظة أرسطو:

> «يُستَحسَنُ من بين فاعلين للإنتاج، ذلك الذي تكون معه الغاية أفضل»(213).

إن كائناً عاقلاً لا يمكنه إلَّا أن يوافق على هذا الترتيب المزدوج. هنا تكمن قوةُ حجة لَايبنِيتز، المقتبسة من الإنجيل:

> «إن الخالق وهو يعتني بالجَواثِم الصغيرة، لن يهمل المخلوقات العاقلة التي يخصها بمحبته البالغة»(214).

ويعمد بُوسوِي إلى نفس الحجة في مواعظه:

---

(211) J-P SARTRE, *L'être et le néant,* pp. 695-96; M. MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception,* p. 329; E. MINKOWSKI, *Le langage et le vécu,* dans le vol. Semantica de Archivio di Filosofia, 1955, pp. 358, 362.

(212) G. MARCEL, *Le monde cassé et Position et approches concrètes du mystère ontologique,* p. 259.

(213) ARISTOTE, *Topiques,* liv. III, chap. 1, 116 b.

(214) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, vol. 4: *Discours de métaphysique,* XXXVII, p. 463.

«. . . لقد استَمَتُّم كثيراً للعمل لأجل الطموح والثروة، احرِصُوا مرةً على خدمة الرَّبِّ والعقل»[215].

وهو يستعمله من جهةٍ أخرى باللجوء إلى ترتيب الغايات القائم هو ذاته، على سهولة بلوغها، وليس على القيمة الخاصة.

«فإذا كان الشيطان يستميت بكل قوةٍ ضد الرَّبِّ، ولو أنه مدركٌ أنّ كل جهوده غير مجديةٍ؛ أفلا يحاول ضدنا، نحن الذين جرَّب في الكثير ضعفنا؟»[216].

هذه الحجة هي من نفس طبيعة موضع أرسطو:

«الأكثر استحساناً من بين الوسيلتين، هي تلك التي تكون أقرب إلى الغاية»[217].

وبتواترٍ أكبر مما نجده في ترابطات التعاقب، فإن الترتيب المزدوج يقوم على ترابطات التواجد. وعلى هذا الغرار فإن ترتيب الأشخاص يؤدِّي إلى ترتيب إحساساتها، وأفعالها وكل ما يصدر عنها. هذا ما يعبِّرُ عنه أرسطو:

«إن الصفة التي تنتمي إلى ذاتٍ أفضل وأشرف لهي أيضاً مفضَّلةٌ: مثال ذلك، ما ينتمي إلى الرَّبِّ فهو مفضَّلٌ على ما ينتمي إلى الإنسان، وما ينتمي إلى النفس مفضَّلٌ على ما ينتمي إلى الجسد»[218].

لا يشكل ردُّ أنتِيغون إلا أحد تطبيقات هذا:

«أنا لم أعتقد أن كل مراسيمك ستكون لها كل هذه القوة لِهتكِ قوانين الآلهة غير المكتوبة وغير القابلة للتغيير، إذ إنك مجرد فانٍ»[219].

(215) BOSSUET, Sermons, vol. II: *Sur l'efficacité de la pénitence,* p. 567.

(216) BOSSUET, Sermons, vol. II: *Premier sermon sur les démons,* p. 16.

(217) ARISTOTE, *Topiques,* liv. III, chap.1, 116 b.

(218) ARISTOTE, *Topiques,* liv. III, chap.1, 116 b.

(219) SOPHOCLE, *Antigone,* trad. LECONTE DE LISLE, p. 249.

إن موقف أنتِيغُون مبرَّرٌ، في حين أن الموقف المعارض مضحكٌ:

«إنه شيءٌ مضحكٌ مُلاحظة وجود أناسٍ في العالم متنكِّرين لكلِّ شرائع الرَّبِّ والطبيعة، قد جعلوا أنفسهم موضع طاعةٍ، مثل جنود محمَّد واللصوص والزنادقة الخ»(220).

وبطبيعة الحال فإن كلَّ هذا الحِجاج يفترض، لكي يكون نَافذاً، اتفاقاً بدئيّاً صدد ترتيب الأشخاص. حينما اندهش إفِيقرَاط وهو يسأل أرِيستُوفُون عن تسليمه السفن مقابل المال، من جوابه السلبي:

«أنت المدعو أرِيستُوفُون، لن تسلِّمها، وأنا إفِيقرَاط سأفعل ذلك!»(221).

لا قيمة لهذه الحجة إلا لمن لا يساوره شكٌّ في السموِّ الأخلاقي لإفِيقرَاط.

إن الحِجاج بالترتيب المزدوج يتلقى عند أرسطو بعض التطبيقات المثيرة، القائمة على علاقات موجودةٍ في الميتافيزيقا، بين جوهرٍ وتجسيداته. إنه لا يتردد في أن يقول:

«إذا كان أ هو بالإطلاق أفضل من ب فإن أفضل الأشياء الكامنة في أ هي أفضل من أفضل تلك الكامنة في ب: مثال ذلك، إذا كان الإنسان أفضل من الفرس، فإن أفضل إنسانٍ سيكون أفضل أيضاً من أفضل فرسٍ، وعلى العكس: فإذا كان أفضل إنسانٍ هو أفضل من أفضل فرسٍ، فحينئذٍ، سيكون الإنسان هو، بالإطلاق، أفضل من الفرس»(222).

إنه سيستدل بنفس الطريقة على قامة الرجال والنساء(223)، مع التسليم ضمنياً بأن الانتشار، بالمعنى الإحصائي، في المجموعات المتباينة يظل هو نفسه.

ومن جهةٍ أخرى، ففي البيُولوجيا المعاصرة أيضاً، نجد علاقة التعايش،

(220) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 286 (137e), p. 898 (393 éd. Brunschvicg)

(221) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, 1398 a.

(222) ARISTOTE, *Topiques,* liv. III, chap. 2, 117 b.

(223) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. I, chap. 7, 1363 b.

أكثر من العلاقة السببية، تدعَمُ العلاقة بين الترتيبات بمختلف الخصائص عند نفس الفرد ـ مثال القامة والثقل ـ أو بين ترتيب الأنواع وترتيب من طبيعة معطاةٍ ـ مثال ذلك المكان في الخط التطوري، ووزن المخِّ.

إن الترتيبات المزدوجة هي في الغالب مستعملةٌ لأجل تعميم واحد من الترتيبات:

«إذا كان يرضي البرابرةَ العيش ليومهم، فإن قصدنا نحن هو أن نعيش خلود القرون الآتية»(224).

ومع ذلك فمن الصعوبة بمكان قول ما إذا كان التعميم لا يتعلق بالضبط إلا بواحد من الترتيبات. إن الدوام المرتقب يتعمَّم بحيث إنه يشمل الخلود، ولكن، ألا يؤدِّي هذا بالإنسان إلى ما هو أبعد من شرطه؟ إن كون التعمِيم يمكنه أن يحيل على الترتيبين يستنبط بالضبط من المثال السابق:

«وبصفةٍ عامةٍ، فإن الوعي مسجونٌ في الجسد؛ إنه متمركزٌ في مراكز الدماغ، والقلب والسُّرَّة (الذهني والانفعالي والحسي). وحينما تحسون أنه هو أو جزءاً منه يرتفع ويستقر فوق الرأس. . . فإن ذاكرتك هي التي تصعد إلى ذلك المكان، وتقيم اتصالاً مع شيء أعلى من الذاكرة العادية»(225).

وكذلك، فإن التعميم قد يكمن في الانتقال من الدرجات الإيجابية إلى السلبية لخصيصةٍ أو حالةٍ، أو بالعكس. يبدو أنه من المؤكد أن حجة الترتيب المزدوج تشكِّلُ قاعدة ما كان يسمِّيه القدماء «حجة المتناقضات» والذي نقدِّمُ عنه مثالين:

«إن المعتدل حسنٌ، إذ إن غير الاعتدال ضارٌّ. فإذا كانت الحرب هي سبب الآلام الحاضرة، وجب تداركُ ذلك بالسلام»(226).

(224) CICERON, *De Oratore*, liv. II, § 169.

(225) SHRT AUROBINDO, *Le guide du yoga,* p. 90.

(226) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. II, chap. 23, 1397 a; cf. QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X § 73.

هذه الحجج، التي يكون تحليلها معتمداً على المسندات إليها والمسندات ويبدو اصطناعياً وغير مضمونٍ، تبرَّرُ إذا تمَّ قبول ترتيب مزدوجٍ يمتد على الدرجات السلبية، كما على الإيجابية لخصيصةٍ أو موقفٍ، حينما يكون ذكر الحدين المتعارضين مجرد يسرٍ لغويٍّ موجَّهٍ إلى تعيينٍ، بطريقةٍ تقريبيةٍ، الموقع المناسب لكل واحد من الحدين.

إن حجة الترتيب المزدوج تسمح بدعم ترتيب مرفوضٍ على أساس ترتيب مقبولٍ؛ إنه يؤدي بهذا خدماتٍ كبرى حينما يتعلق الأمر بتبرير قواعد السلوك. فإذا كان مفضلاً ما هو قابلٌ للتفضيل، فإن تحديد ذلك ينبغي أن يملي علينا سلوكنا. وإذا كانت بعض القوانين قابلةً للتفضيل على أخرى، فهي التي ينبغي الامتثال لها لا الأخرى؛ وإذا كانت بعض الفضائل هي الأسمى من الناحية الموضوعية، تنبغي الاستماتة في اكتسابها في الحياة. فبواسطة الترتيبات المزدوجة تزودنا الاعتبارات الميتافيزيقية بأساسٍ أخلاقيٍّ كما نجد في المثال الآتيِّ المُمَيِّزِ لأفلوطِين:

> «وإذن فبما أن الواحد هو موضوع بحثنا، وبما أننا ندرس مبدأ كل الأشياء، الخير والأول، فلا ينبغي الابتعاد عن الأشياء التي تكون قريبة من الأولى، والوصول إلى الأخير من كل شيءٍ؛ من الضروري أن نجتاز من الأشياء الحسيةِ التي هي الأخيرة من كل شيءٍ إلى الأشياء الأولى»(227).

إن ترتيباً أُونطُولُوجياً يقابله ترتيب أخلاقيٌّ للسلوك.

فبواسطة رفضٍ متفهَّمٍ، بما فيه الكفاية، فإذا لم يكن المرء جاهزاً لقبول قواعد السلوك التي تترتب عن قبول ترتيب مزدوجٍ، فإن هذا الترتيب سيتم تحويله إلى شظايا. إن هذا هو معنى مُلاحظة إِفِيقرَاط الذي يقول لأولئك الذين يريدون أن يُكرِهُوا ابنه على الشعائر الدينية، الأصغر إلا أنه كبير بالنسبة إلى سنِّهِ:

(227) PLOTIN, t. VI, IIe Partie: *Ennéade* VI, 9, § 3.

«إذا اعتبر رجالاً أولئك الفتيان الفارعي القامة، فقد يُعلن أن الرجال القصيري القامة هم أطفال»[228].

إننا نرى، من خلال هذا المثال، أن الحِجَاج بالترتيب المزدوج مستعملٌ أحياناً للخُلوصِ إلى المضحك؛ إننا نبيِّن أن أقوال الخصم تتضمن ترتيباً مزدوجاً غير مقبولٍ.

إن تفنيد ترتيب مزدوجٍ يقومُ إما بالاعتراض على أحد الترتيبين، وإما بالاعتراض على الرابط القائمِ بينهما ـ الشيء الذي يفترض تغيراً في رؤية الواقع الذي تم اقتراحه ـ وإما بتبيان أن ترتيباً مزدوجاً آخر قد قوَّضَ آثار الأول. وعلى العكس من ذلك فإن قبول ترتيب مزدوجٍ يصادق عامةً على بنية الواقع التي تم استحضارها لأجل الربط بين سلسلتين.

وبهذا الصدد، فإن قوائم الحضور والغياب، التي يمكن اعتبارها حالةً خاصة من الترتيبات المزدوجة المحصورة في درجتي 0 و1 يمكنها، من وجهة نظر أخرى، اعتبارها حالة عامةً جداً، حينما تحيل على ترابطات لا تكون بنيتها مدقَّقةً، وأن المُلاحظة هي التي تسمح بإقامتها.

إن الحجة بالترتيب المزدوج هي ـ كما يبدو لنا ـ أساس بعض تقنيات **التفخيم** المعروفة جداً. إننا نمثِّلُ لهذا بما يقوله كينتِيلِيَان:

«إننا نحكم عل قامة الأبطال القدماء بأسلحتهم، مثل ترس آجَاكس ورُمح آخِيل»[229].

هناك تقنيةٌ أخرى تقوم على إحداث نقلٍ للترتيب الثاني بأكمله، وذلك بالاستناد إلى ترابطٍ بين ترتيب الأفعال وترتيب التخصيصات؛ بهذه الطريقة ينبغي، حسب رأينا، أن تؤوَّل بالشكل الأفضل ما أمكن، في عمومه الكامل، بعض الوسائل الموصوفة من القدماء:

---

(228) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, XVI, 1399 a.

(229) QUINTILIEN, vol. III, liv.VIII, chap.IV § 24.

«فبعد أن قدَّمنا أفعالاً بالغة الفظاعة بالشكل الأكثر كراهية، فإننا نلطِّفُها عن قصدٍ، حتى تبدو لمن يبدو أنهم مقترفوها أشد فساداً. إن هذا هو ما يفعله شِيشرُون، في فقرةٍ معروفةٍ جداً: «ولكن، بالنسبة إلى المتهم الذي أتابعه، فهذه هفوات»»[230].

فإذا كان نقل الصفات يحدث في اتجاه المبالغة، فمن الطبيعي العجز عن العثور على الكلمات لتعيِينِ الجرائم الأشد فظاعةً:

«من العار الزج في السجن بمواطنٍ رومانيٍّ، إنها لجريمةٌ جلدُه، إن قتله هو بالتقريب قتلٌ للأب؛ فكيف سأسمِّي وضعه على صليب؟»[231].

يبدو إذن أحد الترتيبين عاجزاً عن اتباع آخر. بالإمكان ادِّعاء أنّ هذا النقص نهائيٌّ، وأن الوصف بـ المستعصي على العبارة، والذي لا يقارن، الحدود التي تتجاوز درجةً معيَّنةً من ترتيب ما وتقدم إذا جاز التعبير، قيم صنفٍ آخر.

تكاد تكون كلُّ الحجج بالترتيب المزدوج مدروسة باعتبارها حججَ بالأحرى: إن القصد ليس هو إذن العثور بالضبط على مكان عنصرٍ في ترتيب بمساعدة ترتيب آخر، ولكن هو تحديد حدٍّ **a quo**. وهكذا ففي حجة لَايبنِيتز المذكورة آنفاً، يتمُّ تأكيد أن العنايات التي يخصُّ بها الرَّبُّ الناس ستكون على الأقل مناسبةً مثل تلك التي يخصُّ بها الجَوَاثِم. فإذا لم تكن الآلهة مطلقة المعرفة، فبالأحرى ألا يكون الناس كذلك[232]؛ إن التضحيات التي يتحملها نسيبٌ بعيد ينبغي أن تكون بالأحرى متحمَّلةً من نسيبٍ أقرب[233].

سنخصُّ مع ذلك اسم حجةِ **بالأحرى**، بالمعنى المضبوط، لبعض الحجج حيث الحد يكون مدعوماً بترتيب مزدوجٍ آخر يشكلُ منه جزءاً. كما نلاحظ ذلك في نص إِيزُوقرَاط:

(230) QUINTILIEN, ibid., liv. VIII, chap. IV, § 19.

(231) Ibid., liv. VIII, chap. IV, § 4.

(232) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, IV, 1397 b.

(233) Cf. M. PROUST, *A la Recherche du temps perdu,* vol. 8: *le côté de Guermantes,* III, p. 234.

«أليس مخجلاً أن واحداً منهم قد كان كافياً مع ذلك في زمنٍ آخر، لإنقاذ مدن الأغيار وأنه قد أصبحت اليوم كلية شعبنا عاجزةً بل لا تسعى إلى إنقاذ وطننا الخاص»(234).

ولقد أصبحت اليوم حججَ بالأحرى عبارات خفيَّةً:

«إنني أعتقد أن قوةً كبيرةً ينبغي أن تكون إجماعيةً. وكما أن هذه الحكومة تسير، بأقدار معينة، في الاتجاه الخطإ ينبغي لها أن تبيِّن إجماعية أكبر»(235).

إن الترتيب الثالث الذي يستعمل والذي ندعوه **امتثالياً** ليس مشتقّاً حدّاً حدّاً من الأول، كما قد يحدث في حالة التسلسلات الترتيبية مثل: الرَّبّ، والناس ـ القوانين الإلهية، والقوانين الآدمية ـ الامتثال للقوانين الإلهية، والامتثال للقوانين الإنسانية. إنه لا يتوازن معه بالكامل إلا أنه يتمتع باستقلالٍ نسبيٍّ. فإذا كان الأمر متعلقاً بتثبيت سلوكٍ ما فإننا سنربطه بعناصر متباينة، من قبيل السبب والآثار والشروط التي تسمح بتشكيل عديد من الترتيبات المزدوجة تفعل في نفس الاتجاه. ففي مثال إيزُوقرَاط فإن الأهمية الكبرى للهدف المقصود وسموّ الوسائل التي نستعين بها، ستعمل على تنمية العار المترتب عن التعارض بين حالتين.

إن بعض المقابلات، وخصوصاً المحسن المدعو **المتناقض في خطابة إلى إيرِينيُوس Rhétorique à Herennius** الذي يعمد، انطلاقاً من شيئين متعارضين إلى استعمال أحدهما للتعبير عن الآخر بشكل مختصرٍ وسهلٍ»، ليست شيئاً آخر غير حجةٍ بالأحرى. هذا أحد الأمثلة المذكورة:

«إن ذلك الذي عرفته صديقاً غادراً، كيف يمكن أن يكون عدواً مخلصاً»؟(236).

(234) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Archidamos,* § 54.

(235) R. CROSSMAN, *Palestine Mission, with Speech delivered in the House of Commons,* 1er July 1946, p. 254.

(236) *Rhétorique à Herennius*, liv. IV, § 25.

إن ما يدفع، حسب ما يبدو، إلى اعتبار هذا محسناً هو تأرجح الجملة؛ إلا أن الأمر يتعلق بمحسنٍ حجاجيٍّ بالدرجة الأولى.

إن حجج الترتيب المزدوج تستطيع، حينما تَطَبَّقُ على الخطاب نفسه، أن تؤطِّرَ هذا، إمَّا بواسطة ترابطات التعاقب وإما بترابطات التواجد؛ هذه الترابطات تنصب على أشياء الخطاب، والوسائل التي تستعمل، والخطيب الذي تصدر عنه، والمستمع الذي تتوجه إليه، وهي كلها عناصر تستطيع أن تشكِّلَ طرفاً في ترتيبات ما. إن أحد أهمِّ هذه الترتيبات قد يكون هو تصنيف المستمعين بحسب امتدادهم. ليس من المستحيل أن يحضر بشكل عفوي مثل هذا الترتيب في ذهن السامعين، وأن يؤثر في رأيهم في الخطاب، وأن يغيِّر تأثيراته.

77. حججٌ تتعلق بفوارق الدرجة والصنف

لقد ألححنا خلال دراستنا لحجة الترتيب المزدوج على واقعة أن الترتيبات التي يستعملها كأساس يمكنها أن تكون **كميةً** أو **نوعيةً**؛ وفوق ذلك يمكن أن يحدث أن أحدها نوعيٌّ إلا أن الآخر كميٌّ، كما في التعالقات القائمة في الفيزياء بين الألوان وأطوال الموجة، مثلاً.

إن الترتيبات الكمية لا تمثل بين أطرافها إلا التباينات العددية، واختلافات الدرجة والشدة، دون أن يكون، بين حدٍّ وبين تاليه، انقطاعٌ عائدٌ إلى عامل الانتقال إلى صنف آخر.

إن أهمية هذا التمييز بين الدرجة والطبيعة قد توضحه بشكلٍ جيِّدٍ هذه الكلمة لنِينُون دُو لَانكلُوس الذي حُكِيَ له أن سَان دُونِيس حينما قطعت رأسه قد جرى ثلاثة كِيلُومِيترَاتٍ حاملاً رأسهُ: «إن الخطوة الأولى هي وحدها الأصعب». إن الجواب روحاني لأنه يركِّزُ على القيمة الكبرى لفارق الطبيعة في علاقتها بفارِق الصنف.

إن إدراج اعتبارات متعلقة بالصنف، سواء أكانت تترتب عن التعارض بين اختلاف في الدرجة واختلاف في الطبيعة أم بين اختلاف في الجهة modalité واختلاف في المبدإ يخفف اختلافات الدرجة ويسوي قليلاً أو كثيراً بين الحدين اللذين لا يختلفان إلا بالشدة ويبرز ما يميز بينهما عن صنف آخر. وعلى العكس

من ذلك، فإن تحول اختلافات الصنف إلى اختلافات الدرجة، يولّدُ أثراً معكوساً؛ إنه يقرب إحداها من الأخرى التي تبدو منعزلةً بحد لا يمكن تخطيه، ويبرز المسافات بين الدرجات.

إليكم هذا النص لِشيشرون وهو يتناول بعض أفكار الرواقية:

«لا ينبغي الحكم على الأفعال السيئة بنتائجها، بل بالرذيلة التي تفترضها. إن مادة الخطإ يمكن أن تكون أكثر أو أقل خطورةً، إلا أن الخطأ في ذاته. . . لا يشتمل على الأكثر ولا على الأقل. حينما يفقد ربانٌ سفينة محمَّلةً بالذهب أو مركبا مشحوناً بالتبن؛ سيكون هناك فارقٌ معينٌ في القيمة الضائعة، في حين لا فرق في قصور الربان... إن إحداث الضرر وتخطِّي الحدود هما أمران سيان: فبمجرد وجود تخطي الحدود يكون الخطأ نافذاً؛ ومهما توغلت بعيداً عن الحاجز، فأنت لا تضيف شيئاً إلى اختراقها»(237).

إن الامتناع عن ترتيب الأخطاء بحسب نتائجها، وقرار الأخذ بعين الاعتبار فقط لرذائل الذات، يميل إلى إقامةٍ بين الأفعال لترتيبية أكسيُولُوجيَّةٍ موصوفة بالانقطاع المباغت بين ما هو مباحٌ وما هو ممنوعٌ. إن اعتبار كبر أو صغر الخطإ لهو اعتبارٌ عديم الأهمية: إنهما ينتميان معاً إلى نفس الصنف؛ ما هو مهمٌّ قبل أي شيءٍ، إنما هو نوعية الطبيعة الإنسانية المتجلّيّةِ بالفعل المطروح.

إن الفقرة الآتية الفِيلِيِّبية الثالثة تُذكِّر بنظيرتها عند شِيشرُون:

«لقد كان فِيلِيب يستولِي على سِيريُون وعلى دُورِيسكُوس، كان يطارد فيالقكم من فور سِيريُون ومن الجبل المقدس، حيث كان رئيس جيشكم قد ثبَّتهم. ماذا كان يفعل إذن وهو يتصرف بهذا الشكل؟ فقد كانت هناك اتفاقية سلام، ما أقسم عليه. لا أريد أن يقال لي: «ولكن ما هي قيمة هذه الأماكن؟» أو «ما هي الأهمية التي تكتسيها بالنسبة إلينا؟» فإذا كانت هذه الأماكن صغيرةً، وإذا كانت بالنسبة إليكم عديمة الأهمية، فهذا شأنٌ آخر؛ المهم هو احترام القسم، هو الحق، فأن يكون الخطأ المقترف صغيراً أو كبيراً فإن لهما دائماً نفس القيمة»(238).

---

(237) CICERON, *Paradoxa stotcorum,* III, § 20.

(238) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. II : Troisième Philippique, §§. 15, 16.

إننا نرى أن هذه التقنية في التسوية هي في الغالب مستعملةٌ حينما يكون هناك تخوُّفٌ من أن شيئاً ما، في درجاته الدنيا، يبدو قليل الحاجة إلى الاهتمام: ولأجل تفادي هذا يُنظرُ إلى هذه الدرجات الدنيا باعتبارها تتقاسم القيمة التي تنسب في العادة إلى الدرجات الأعلى. وعلى هذا الغرار، فبتأطير المسألة على أرضية المبادئ، فإننا لا ندرسها من الزاوية المنفعية وحسب. إن إثبات تمييزٍ جوهريٍّ يتعارض مع التطبيق الدقيق للحجة البراغماتية.

قد يكون ضرورياً أن نترقب استعمال تقنية التساوي في بعض إجراءات الدفاع: سيُتَعَرَّفُ، وسيكشفُ أقلُّ قدرٍ من الوقائع مع ترقُّبٍ، أنه مع حلول الحالة، سيعتبر فارقٌ في الدرجة أقلَّ خطورةً من الفراق في الطبيعة وترقباً أنه سيكون راضياً أمام اللوم على الكذب، وبالتزام الصمت.

إننا بتحويل الفرق في الطبيعة إلى فارقٍ في الدرجة، نقرِّب ما يمكن أن يُعتَبَرَ عائداً إلى طبائع لا تقبل المقايسة.

إليكم هذه الفقرة الدَّالة لبِيرغسُون:

«إن الفارق عميقٌ [بين العلم القديم والعلم الحديث]. بل إنه جذريٌّ من زاويةٍ ما. إلا أنه من الزاوية التي ننظر منها هو فارقٌ في الدرجة أكثر منه في الطبيعة. إن الذهن الإنساني قد انتقل من الجنس الأول للمعرفة إلى الثاني بالتحسين المتدرج، بمجرد التماس دقَّةٍ أرقى. هناك بين هذين العلمين نفس العلاقة القائمة بين مُلاحظة أطوارِ حركةٍ بالعين والتسجيل الأكثر اكتمالاً لهذه الأطوار عن طريق التصوير اللحظي»[239].

يرفض بُومبُونَازِي كل تمييزٍ في الصنف بين الذهني والمادِّي، وتبعاً لذلك، أحد أسُسِ خلود النفس، حينما ذهب إلى أن الطبيعة nature تسير وفق طريقة تدرُّجِيَّةٍ، بحيث إن الأشكال الأدنى، وحتى النباتية، تمتلكُ نفساً متطورةً إن قليلاً أو كثيراً:

«هناك حيوانات وسيطة بين النباتات والحيوانات، من قبيل الإسفنج البحرية، الثابتة مثل النباتات، إلا أنها ذات حساسية على طريقة

(239) BERGSON, *L'évolution créatrice,* p. 359.

> الحيوانات؛ هناك القرد الذي لا نعلم ما إذا كان حيواناً أو إنساناً؛ هناك نفس مفكرة وسيطة بين الزمني والخالد»[240].

إننا نحصل على نفس الأثر بواسطة فرضيَّةٍ تطوُّريَّةٍ، لا يمكنها أن تعالج النوع الإنساني باعتباره من طبيعة أخرى مختلفة عن باقي المجال الحيواني.

فحينما نجد أنفسنا في حضرة مجالين من صنف مختلف، فإن إقامة الدرجات داخل أحدهما تكون له في الغالب غاية تلطيف القطيعة. يُهَيَّأُ بهذه الطريقة تقليص الفارق في الصنف إلى فارقٍ في الدرجة. إن الترتيب داخل أحد المجالات يحصُلُ في الحقيقة، بطريقةٍ تجعل درجته القصوى تشكِّلُ نقطة انتقالٍ بين المجالين: مثال ذلك أن اليقيني وغير اليقينيّ يلتقيان بشكلٍ أسهل انطلاقاً من اللحظة التي تكون فيها درجات داخل غير اليقيني؛ وكذلك فإننا نهيئ تقارباً بين حكم القيمة وحكم الواقع بإقامة تدرجٍ داخل أحكام القيمة[241]. هذه التقنية يمكنها أن تستعمل تارةً لمصلحة هذه وطوراً آخر لمصلحة تلك من الطبيعتين:

> «لقد تطورت علوم الطبيعة لأمد طويل نحو علوم الذهن، الشيء الذي قد يجعل الفوارق بينهما في الدرجة لا في المبدإ»[242].

وتبعاً لادِّعاء أنّنا بصدد فرقٍ في الصنف أو فرقٍ في الدرجة، يمكن أن نوجِّهَ النظر أو لا إلى ما يمكن أن يولِّدَ أو يفسّرَ أو يؤمن القفزة من طبيعةٍ إلى أخرى، أو على الأقل أن يُشهَدَ على ذلك. وفي الكثير إذن فإن الحجج المتعلقة فوارق الصنف تهيئ أو تفترض اعتبارات بصدد الظاهرة التي تُعلِنُ القطيعة: إن التحول والانبثاق ستحيط بالوثبة من صنف إلى آخر في السلسلة التطورية؛ إن التحول الديني سينقل الفرد من صنف الطبيعة إلى صنف الرحمة. وبصفة عامة، فإن هذا الحدث المفتاح غامض، وغير متوقع وغير عقلاني؛ إن اختزال فوارق

---

(240) Cf. E. GARIN, *L'umanesimo italiano,* pp. 175-177.

(241) Par exemple F.L. POLAK, *Kennen en Keuren in de sociale Wetenschappen,* pp. 95, 180.

(242) Ibid., p. 171.

الطبيعة إلى فوارق الدرجة ينزع إلى إخفاء تشابهات العناصر، وإلى حصار الذهن داخل ما هو مشترك، ومألوفٌ وعقلاني.

فبين التعاقبات، نجد التعاقب الزمني الذي يسرِي يلعب دوراً بالغ الأهمية. إن الظواهر التي يكون فيها هذا التعاقب هادياً، تكتسب مظهراً متصلاً، ومنسجماً وفي الكثير قابلاً للتكميم أيضاً: الدوام والنمو والشيخوخة والنسيان والتمام يمكنها أن تُكَمَّمَ في علاقة بالزمن الذي مَضَى. إلا أننا نقطِّعُ في الغالب الظواهر المتعاقبة بطريقةٍ تجعلها متنافرة. لقد أشرنا سابقاً إلى أن بعض المراحل التاريخية تعتبر جواهر، قد لا تكون مظاهرها الخاصة إلا تجلِّياً[243]. تلعب هذه الجواهر، حسب زاوية النظر التي تشغلنا هنا دور الطبيعات والمبادئ. هذا يعني أنه في كل مرةٍ تُستعمَل فيها مثل هذه الجواهر، سنكون ميالين إلى إبراز دور الأحداث المصدر أو الشاهد على الانفصال: الثورة والحروب وحدث الأمير والمفكر الفذ باختصار كل ظاهرةٍ قادرة على تبرير الانقطاع بين طورين من التاريخ. وعلى العكس من ذلك، ففي كل مرةٍ نتخلى فيها عن بعض الجواهر سنقلص دور الأحداث.

ولأجل أن نقلل من شأن الفكرة التي تكونها ظاهرةٌ مرتبطةٌ بقطيعةٍ ما، سنفكِّرُ، ليس فقط في استبدال فارق الطبيعة بفارق الدرجة، ولكن أيضاً في إدخال تباينات جديدة للصنف وهي التي تعتبر أهمَّ. ففي مقاومته للخوف من الموت، يبين لنا مُونتِيني كل حياتنا باعتبارها تعاقب «وَثبَاتٍ» تجرنا إليها، والتي قد لا تكون لحظاتها الأخيرة هي الأشد إيلاماً:

> «إننا لا نشعر بأي اهتزاز حينما يموت الشباب فينا، الذي هو من حيث الجوهر وفي الحقيقة موت أقسى مما هو موت حياةٍ تذبُلُ، ومما هو موت الشيخوخة. وكذلك، فليست أشدَّ مباغتةً وثبةُ الوجود الرديء إلى العدم، كما هو أمر الوجود العذب والمزدهر بالنسبة إلى وجودٍ مضجِرٍ وأليم»[244].

---

(243) ينظر المبحث 74: «الفعل والجوهر».

(244) MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais,* liv. I chap. XX, p. 104.

فبتقسيم الحياة إلى مراحل، تموت إحداها بعد أخرى، فإن مونتيني يركب فوق صورة الموت، المتدرِّج وغير الحسي، تقسيماً للطبائع مختلفاً عن التعارض «حياة ـ موت»، ويصغّر، تبعاً لذلك، القطيعة التي تدخلها القطيعة المذكورة. وخلافاً لذلك، فإن أولئك الذين يلحُّون على أهمية الموت ويريدون أن يحولوها إلى مركز اهتماماتنا، لن يتمكنوا من إبعاد التمييِزات الأخرى والترتيبات كما لو أن الأمر لا يتعلق إلا بغرور. يؤكد بُوسويِه بهذا الصدد:

«هكذا فإن الإنسان الوضيع في ذاته والمخجل بوضاعته، يتطلع إلى التعاظم والتزيد بالألقاب وبالأملاك وبالادعاءات: فكثيراً ما يدعي أنه كُونت، وأطوارا أخرى أنه سيدٌ، أو مالكٌ لكثير من الثروات، أو سيد كثير من الأشخاص، ووزير كثير من المجالس، وهكذا مع غير هذا. ومع ذلك، فمهما تزايد كثيراً وكما شاء، فلأجل هزمه يكفي فقط موت واحدٍ. . . إنه لا ينتبه أبداً إلى أخذ قياسه على نَعشِهِ، الذي هو وحده مع ذلك مقاسه بالضبط»(245).

يبدو الاستنتاج مما تقدَّمَ أنّ هناك تعارضاً واضحاً جداً بين السلاسل الكمية والترتيبات بين الحدود التي تعود إلى صنفين مختلفتين. إلا أنه في الواقع من الممكن، في لحظةٍ معينةٍ، أن يؤدي اختلافٌ كميٌّ خالصٌ إلى انتقالٍ إلى ظواهر من صنف آخر. هكذا، فإذا تناولنا مثالاً سبق أن استشهدنا به(246)، فبعد نقاشٍ، خلال السنوات التي أعقبت الحرب، للمشروع الأمريكي لمساعدة أوروبا (مشروع مَارشال)، فإن المقاولين قد ادعوا أن تخفيضاً للقروض بـ 25 في المئة قد يُحَوِّلُ ما كان يتصور برنامجَ إعادة البناء إلى برنامج الدعم: إن تغيِيراً كمياً قد تولَّدَ عنه تغيِيرٌ في الطبيعة نفسها للمشروع. من البديهي أن هذا التأكيد ينزع إلى الحصول على قدرٍ أصغر من القروض، حيث لا تعود الأشياء المستهدفة، تحت ذلك القدر في المتناول.

إن التغير الكمي الذي يتولد عنه تغير في الطبيعة، لهو أمر سلطت عليه

(245) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur l'honneur,* p. 173.

(246) Cf. Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie,* p. 35 (Logique et rhétorique).

الضوءَ الاستدلالات اليونانية منذ أمد بعيد وأطلقوا عليه **الصُّورِيت**[247]. فبدءاً من لحظةٍ معينةٍ تُصبحُ الحبات المضافة إلى حبات أخرى مُشَكِّلَةً ركاماً، والشعرات المنتزعة الواحدة تلو الأخرى تحوِّل رجلاً ما إلى أصلعَ. ولكن في أية لحظة يمكن تثبيت الحد، الذي يصعُب رسمه، إلا أنه مع ذلك ضروري؟ لا وجود لمعيارٍ موضوعيٍّ بهذا الصدد، ينبغي بدل ذلك اتخاذ القرار؛ وحينما يُحسَمُ القرار، فإن القطيعةَ ستكتسب أهميةً لا يمكن تبريرها بمجرد التحديد الكمِّي.

إن وجود بعض المفاهِيم سيسهِّلُ القطيعة. من هذا القبيل فإن المظاهر السلبية والإيجابية لمراتبية ما، حينما يتم تعيِينها بحدٍّ ونفيه ـ من قبيل الاعتدال وغير الاعتدال، التسامح ـ وعدم التسامح ـ ستكون في الغالب مؤولةً باعتبارها اختلافات الطبيعة[248].

إن أية صياغةٍ مفهوميةٍ فريدةٍ تغيِّرُ بطريقةٍ أو بأخرى الترتيبات المقبولة، بإرجاع تمييز الطبيعة إلى تمييز الدرجة، أو العكس، بتعويض تراتبيَّةٍ بأخرى، معتبرةٍ أساسية أكثر. هذه الطرق المتباينة في البنينة وإعادة البنينة للواقع تمارس تأثيراتٍ غير مطعونٍ فيها في التقويمات وطرق إقامتها.

---

(247) ينظر المبحث 66: «حجة الاتجاه».

(248) ينظر المبحث 76 السالف: «حجة الأضداد».

الفصل الثالث

الترابطات التي تؤسس بنية الواقع

أ. التأسيس بالحالة الخاصة

78. الحِجاج بالشاهد

إننا سنحلِّلُ في الفقرات التي تلي الترابطات التي تؤسس الواقع باعتماد الحالة الخاصة. يمكن لهذه أن تلعب أدواراً متنوعة جداً: وفي حال الشاهد ستسمح بالتعميم؛ وفي حال المثال ستسمح بِدعم اطراد قائم سلفاً؛ وفي حال القدوة ستدعو إلى الاقتداء. إننا سنعالج بالتتابع هذه الأنماط الثّلاثة من الحِجَاج.

إن الحِجاج بالشاهد يتضمن ـ حينما نعمد إليه ـ اختلافاً ما بصددِ القاعدةِ الخاصَّةِ التي يُدعى الشاهد لدعمها، إلا أن هذا الحِجَاج يفترض اتفاقاً مبدئياً حول الإمكانية نفسها للتعميم انطلاقاً من حالات خاصةٍ، أو على الأقل، حول آثار الهمود[1]. هذا الاتفاق الأخير يمكن أن يكون موضوعاً موضع شكٍّ في لحظة معينةٍ، ولكن ليس بفضل الحِجاج ما يمكن أن نستعين به في ذلك المستوى من النقاش. ومع ذلك فإن المسألة الفلسفية للاستقراء تظلُّ خارج قصدنا الحالي.

متى تدرج ظاهرةٌ ما في الخطاب بصفة شاهد؟ أي كمبدإ لتعميم ما؟ ولفائدة أية قاعدةٍ يشكِّلُ الشاهد حجة؟ هذان هما السؤالان اللذان يُطرحان بشكلٍ طبيعيٍّ.

إن أي وصفٍ لظاهرةٍ ما، لا ينبغي اعتباره مستخدماً كشاهدٍ. فبالنسبة إلى

(1) ينظر المبحث 27: «اتفاقات خاصة لكل مناقشة».

بعض منظِّري التاريخ، سيكون لهذا الأخير طابع الارتباط بما هو وحيدٌ في الأحداث المدروسة، وذلك بسبب المكانة الخاصة التي تحتلها في السلسلة التي يشكل مجموعها متصلاً، موصوفاً بهذه الأحداث نفسها.

ففي العلوم تعالج الحالات الخاصة إما كشهودٍ ينبغي أن تخلص إلى صياغة قانونٍ أو تحديد بنية، وإما كعيِّناتٍ، أي توضيحاتِ قاعدةٍ أو بنيةٍ معروفين. ففي القانون، يعتبر استدعاء السابقة هو معالجة هذه باعتبارها تؤسس قاعدةً، جديدةً على الأقل في مظهرٍ من مظاهرها[2]. ومن جهةٍ أخرى فإن إجراءً قضائياً ينظر إليه في الغالب باعتباره شاهدَ مبادئ عامةٍ، معترفٍ بها انطلاقاً من هذا الإجراء. ففي ظروف عديدة، يعبِّر الخطيب بشكلٍ صريح عن نيته في تقديم وقائع باعتبارها شهوداً؛ إلا أن الأمور لا تجري دائماً بهذا الشكلِ. إن بعض المجلات الأمريكية يروقها حكاية مسار هذا الصناعي الكبير، أو هذا الرجل السياسي، أو هذا النجم السينمائي دون أن تستخلص من ذلك درساً ما بكيفية صريحة. هل تعتبر هذه الوقائع مجرد مساهمة في التاريخ أو التاريخ المصغر، هل هي شواهد لتعميم عفوي، هل هي أمثلة لبعض الوصفات المعروفة جداً لأجل الارتقاء الاجتماعي، وهل المقصود هو اقتراح أبطال هذه الحكايات كنماذج مشهورة، والمساهمة بهذا في التربية الشعبية؟ لا شيء يبيح الجزم بصدد أي من هذه الاحتمالات. من المحتمل أن هذه الحكاية ينبغي لها أن تستجيب، وهي تستجيب حقاً، لشتى فئات القراء. كل هذه الأدوار متعايشة.

ومع ذلك فحينما تُذكرُ الحالات الخاصة، بعضها في أعقاب بعضٍ، خاصَّةً حينما تَكشِف عن مشابهاتٍ ما، فإننا نكون ميَّالِين إلى أن نرى في ذلك شهوداً، في حين أن وصف ظاهرةٍ ما منعزلةٍ بالإمكان أن يكون باعتبارها مجرد خبرٍ. إن قاضياً، باعتباره شخصية مسرحيةً، يمكنه أن يُنظَر إليه باعتباره شخصية خاصة، غير تمثيلية؛ فإذا كان في نفس النص المسرحي، قاضيان موضوعان في المشهد، فإن سلوكهما سيظهر شاهدياً لسلوك مهنة كاملة[3]. إن وضع حدثٍ في الجمع دالٌّ بهذا الصدد. يقول كايوَا في تعليقٍ هامٍّ:

(2) ينظر المبحث 52: «قاعدة العدل».

(3) Cf. M. AYME, *La tête des autres.*

«فبفضله [الجمع] يتحقق النهوض الشعري، التعميم الذي يُكسبُ الحدث غير المتخَيَّلِ قيمة نموذجٍ بدئيٍّ، يَسمَحُ له بأن يتَّخذَ له مكاناً في الحوليات الإنسانية. إن المؤلف لا يتصرف بطريقة أخرى حينما يتحدث عن الكُولِيزِيات والكَاستِيِيَات أو عن فلُورِيدَات، حينما يكتب «إن الأرض كانت تعُدُّ ملُوكَهَا رُونِيه» (Vents, iv, 5) أو حينما يعدِّدُ دون أن يسمِّيها جزيرة باك اللانهائية. . . (Vents, iv, 2)»[4].

ولكي نتأكَّدَ أنَّنا بصدد حِجَاجٍ بالشاهد، فلا شيء أفضل مع ذلك من العُروض حيث يُقَدَّمُ كاملاً. إن الحالةَ الطرفية هي الجملة ذات الأطراف الخمسة للمناطقة الهنود القدماء:

إن الجبل مشتَعلٌ
لأنه مدخِّنٌ
كل ما هو مدخِّنٌ ومشتعلٌ، وكذلك الموقد؛
كذلك هذا،
إذن كذلك[5].

وعلى العكس من ذلك، فحينما لا يُخلَص من وراء ذلك إلى أي استنتاج من الوقائع التي يستشهد بها، فلا نكون أبداً مؤمَّنين بأن الخطيب يرغب في أن يُنظَرَ إلى أقواله باعتبارها شهوداً. يتحدث شُوبِنهَاور عن خدعة حربية قائمة على الاستخلاص مما يقوله الخطيب بعضَ الاستنتاجات التي تتعارض مع فكره[6]: إن اعتبار شاهدٍ ما لا يعتبره الخطيب كذلك بالإطلاق، يمكن أن يضع الخطيب في موقف حرجٍ جداً.

إن استعمال الحِجَاج بالشاهد، ولو أنه معلنٌ بشكلٍ صريحٍ ينزع في الغالب إلى جعلنا ننتقل منه إلى استنتاجٍ خاصٍّ هو أيضاً، دون أن تكون أية قاعدةٍ مصرحاً بها: هذا هو ما ندعوه **الحِجَاجَ بالخاصّ على الخاصّ**:

---

(4) R. CAILLOIS, *Poétique de Saint - John Perse,* p. 152.

(5) ANNAMBBATA, *Le compendium des topiques,* pp. 128 et suiv.

(6) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 6: *Parerga und Paralipomena, Zweiter Band, Zur Logik und Dialektik,* § 26 (Achtes Stratagem), p. 31.

«من الضروري القيام بالاستعدادات ضد الشَّاهِنشَاه وعدم تمكينه من إخضاع مصر. وفي الحقيقة فإن دَاريُوش لم يعبُر إلى اليونان إلا بعد أن استولى على مصر، ولم يكد يستولي عليها حتى عَبَرَ، وكذلك أخشِيرش لم هاجمنا إلا بعد أن استولى على مصر، فلمَّا استولى عليها عَبَرَ إلينا، وتبعاً لذلك فإنه إذا فعل الشَّاهِنشَاه فإنه سيعبر، ولهذا ينبغي ألا نسمح له بذلك»(7).

وكذلك الأمر بالتَّمَا بالنسبة إلى الانتقال من الشاهد إلى القاعدة، يدعو هذا الاستدلال إلى الهمود. ومن جهةٍ أخرى، فإن المفاهيم المستعملة لوصف الحالة الخاصة المستعملة كشاهدٍ تلعب ضمنياً دور القاعدة التي تسمح بالانتقال من حالةٍ إلى أخرى. هذا الاستدلال المثير لِسِيمُون فِيي يمكن أن ينَوِّرَنَا:

«وكما أن الطريقة الوحيدة للتعبير عن احترام ذلك الذي يعاني الجوع هو تزويده بالطعام، كذلك فإن الوسيلة الوحيدة للتعبير عن احترام ذلك الذي خرق القانون هي إعادة إدماجه في القانون بإخضاعه للعقوبة التي ينصُّ عليها»(8).

إن القاعدة الضمنية في هذا الحِجَاج هي أن الوسيلة الوحيدة للتعبير عن احترام كائنٍ ما هي تزويده بما يفتقده؛ إلا أننا في الوقت الذي نجد مثال الجائع لا يقبل الاعتراض لأن وجهتي النظر الذاتية والموضوعية تتطابقان، ما دام الجائع «يعاني الجوع»، فإن تطبيق هذه القاعدة في حالة الآثم يغلِّبُ وجهة النظر الموضوعية، دون اهتمامٍ كبير برغبات ذلك الذي ينصرف إليه مطلبنا.

إن نقد هذا الحِجَاج بالخاصِّ على الخاصِّ، الذي يعتبر خاصية الحوارات السُّقراطِيَّة سيتركَّزُ على المعدّات المفهومية التي بفضلها يتم الانتقال من مقامٍ إلى آخر من المقامات المطروحة.

ومهما كانت الطريقة التي يُقدَّ بها الشاهد، في مجالٍ ما حيث يجري الحِجَاج، فإن الشاهد المستعمل ينبغي له لكي يُفهَم باعتباره كذلك، أن يتمتع

(7) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. II, chap. 20, 1393 b.

(8) S. WEIL, *L'enracinement,* p. 25.

بوضع الواقعة [أي الموجود العيني أو الفعلي]، على الأقل مؤقتاً. إن أكبر امتياز لاستعماله هو لفت النظر إلى هذا الوضع. وعلى هذا الغرار فإن أغلب أقوال آلان Alain تنطلق من حكاية ملموسة لا يكون للقارئ أي حق لوضعها موضع شك. إن رفض الشاهد لكونه يتعارض مع الحقيقة التاريخية، أو لكوننا نستطيع أن نعارضه بأدلة مقنعة ضد التعميم المقترح، سيُضعِف بشكل هام الاستمالة نحو الدعوى التي نريد تعميمها. وفي الحقيقة فإن اختيار الشاهد باعتباره عنصر برهنةٍ، يُحَمِّل الخطيب نوعاً من الاعتراف. إنه من حقنا الافتراض أن رسُوخَ الدعوى ملازمٌ للحِجَاج الذي يعمل على إقرارِهَا.

ما هو التعميم الذي يمكن استخلاصه من الشاهد؟ يرتبط بهذا السؤال ارتباطاً وثيقاً سؤالٌ يتعلق بمعرفة الحالات التي يمكن أن تُعتبَر شواهدَ لنفس القاعدة. الواقع أن الظواهر يُعوِّض بعضها بعضاً بالعلاقة مع قاعدة ما. ومن جهة أخرى فإن تعداد هذه الظواهر يسمح باستخراج وجهة النظر التي شُبِّهت بها هذه الظاهرة وتلك. ولهذا السبب فإنه من المفيد، حينما يتعلق الأمر بتوضيح قاعدة تنطبق على حالات متنوعة، تقديم شواهد متباينة ما أمكن ذلك، إذ نبين بهذه الكيفية، أن هذه الاختلافات القائمة لا تهم. من هذا القبيل هذه الفقرة لبَاركلِي:

> «إنني ألاحظ [...] أن الخطيئة أو العار لا تكمن في الفعل الجسدي الخارجي أو في الحركة، بل تكمن في الانحراف الداخلي للإرادة عن قوانين العقل والدين. إن هذا أمر واضح إذ إن قتل عدو في المعركة وقتل المجرم لا يعتبران خطيئتين؛ ومع ذلك فإن الفعل الخارجي هو نفسه بالضبط كما هو في حال جريمة القتل»(9).

ويدقِّقُ بَاركلِي، وهو يعدِّد الأمثلة، فكره وكأنه يقدم تعليقاً. إن تنسيق هذا المقوم يؤول إلى القواعد الكلاسيكية المتعلقة بتنويع شروط الاستقراء، الذي يمكن أن يؤدِّيَ في التطبيق إلى استخلاص مبدإ ذي مدى عامٍّ جداً. وعلى هذا الغرار فإن مبدأ الرافعة يمكن أن يُستعمل بصيغٍ كثيرةٍ بحيث إنه لا يكاد تكون

(9) BERKELEY, *Œuvres choisies,* t. II: *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous,* Troisième dialogue, p. 157.

لها خاصية فزيائية مشتركة بين كلٍّ واحدةٍ منها[10].

وبدل تعديد الأمثلة المتباينة فقط، نقوِّي أحياناً الحِجَاج بالشاهد بواسطة حِجَاج الترتيب المزدوج، الشيء الذي يسمح بالاستدلال **بالأحرى**. إن هذا هو ما سندعوه اللجوء إلى الشاهد المرتب.

> [كل الشعوب تُكرِّمُ الحكماء]: مثال ذلك: «إن الفِيريِّين كرَّموا أرخيلُوخُوس على الرغم من سلاطة لسانه، وأهل خِيُّوس كرموا هوميروس على الرغم من أنه لم يكن مُواطِنَهم، وأهل موتلِينَا كرموا سَافُو بالرغم من أنها امرأة، والمقدوَنِيُّون وهم قوم لا يحبون العلم انتخبوا خِيلُون عضواً في مجلس شيوخهم، والإيطاليون كرموا فوتَاغورس واللِّيمِيسَاكيّون دفنوا أمَاكساغُورَاس، رغم أنه كان أجنبياً عن بلدهم»[11].

يبدو أن وَاتلِيي لا يطالب بشيء آخر، في حجة «المقاربة المتدرِّجة»، غير اللجوء إلى الشاهد المرتب[12].

إن اختيار الشاهد الأشد إقناعاً، لأن تحقيقه هو الأشد صعوبةً، يمكن أن يترتب عنه الكَاريكَاتُور. فإذا كنا نسعى إلى البرهنة على أن الأحزان يمكنها أن تُشِيبَ في ليلة شعر بعض المصابين بها، فإننا نحكي أنّ هذا العرض القليل الذيوع قد تحمله تاجرٌ محبطٌ بسبب ضياع سِلعِه في البحر، وأن بارُوكِيَّته قد ابيَضّت بسرعة[13] ندرك بهذا الأثر الذي يعود إلى هزلي الحِجَاج. كثيرة هي الحكايات المَارسِيلِيَّة [الهزلية] التي هي مجرد شهودٍ مرتَّبة، والتي تبدو مقنعة جداً.

ولنلاحظ بهذا الصدد أن الشهود تتفاعل في ما بينها، وبهذا المعنى فإن ذكر شاهدٍ ما جديدٍ يغيِّرُ دلالة الشهود السالفة المعرفة؛ إنه يسمح بتدقيق زاوية النظر التي كان ينظر من خلالها إلى الوقائع السابقة. ففي القانون بشكل خاص،

---

(10) ينظر بهذا الصدد M. POLANYI, *The logic of liberty,* p. 21.

(11) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 23, X, 1398 b.

(12) WHATELY, *Element of Rhetoric*, Part. I chap. II, p. 60.

(13) Cité d'après Ch. LALO, *Esthétique du rire,* pp. 159-160.

حين يحجز اسم السابقة للقرار الأول المتَّخَذِ تبعاً لتأويلٍ معينٍ للقانون، فإن نطاق هذا الحكم لا يتضح إلا بالتدريج، على إثر قرارات لاحقة. وكذلك فإن حال الاكتفاء بشاهد واحدٍ في الحِجَاج يبدو أنه يشير إلى أننا لا يخامرنا أي شكٍّ في ما يعود إلى طريقة التعميم. إن الحالة تكاد تكون هي نفسها، من هذه الزاوية للنظر، حينما نذكر، في كتلة واحدة اعتماداً على صيغة وحيدة من قبيل «إننا نرى غالباً أن. . .»، حالاتٍ عديدةً. وبدون شكٍّ يمكننا أن نخمِّنَها مختلفةً إحداها عن الأخرى، إلا أنه اعتماداً على التعمِيم، فإنها تُعالجُ كشاهدٍ وحيدٍ. وخلافاً لذلك فإن تعديد الحالاتِ غير المميّزة يكتسي أهميَّةً حينما نسعى إلى تحديدِ تواتر حدثٍ ما، بدل التماس التعمِيم، وإلى استنتاج احتماليةٍ ما سنعود إليها لاحقاً. هنا أيضاً نجد أن خاصية عدم التميُّز للأحداث يفترض مع ذلك تغيراً للشروط؛ وكذلك فإن اختيار حالاتٍ قيد المُلاحظة ينبغي له أن يكون موضوعاً بطريقةٍ، نكون معها متأكدين من الطابع التمثيلي للعينات المأخوذة من الواقع.

ففي كثيرٍ من الأقوال، خاصةً في فقرة بِيركلِي المذكورة آنفاً، دورٌ أساسيٌّ تلعبه أيضاً الحالة المُبطِلة **exemplum in contrarium** التي تمنع التعميم غير الواجب بتبيَان أنه متناقرٌ معها، وهو يدلُّ إذن على الاتجاه الذي يسمح فيه التعميم فقط.

إن إبطال القاعدة، بالحالة المبطلة، والرفض أو التغيير الناتجين عن هذا، هو الذي يوفِّرُ، حسب كَارل بُوبّر، المعيار الوحيد الذي سيجعل من الممكن المراقبة التجريبية لقانونٍ طبيعيٍّ[14]. ولكن الحالة المُبطِلة رغم أنها غير مرفوضة، هل تؤدي دائماً إلى رفض القانون؟ بدون شكٍّ، نعم، إذا كنا نفهم من هذا قولاً قابلاً للتطبيق على مجموعةٍ من الحالات، تشمل أيضاً الحالة المُبطِلة. إن هذا يفترض في الحد الأقصى أنّ هذا قد كان متوقَّعاً قبل صياغة القاعدة، وهذا شيءٌ لا معنى له. وفي الواقع فإن الحالة الخاصة، الملحوظة لا يمكنها أبداً أن تكون في حالة تناقضٍ مطلقٍ مع حكمٍ تكون كونيته تجريبيةً. إنه لا يستطيع إلا أن يقويه

(14) Karl POPPER, *Logik der Forschung,* spécialment les pages 12 à 14.

أو يضعفه[15]. إن القانون يمكنه دائماً أن يظل مدعوماً، بأن يُفسَّر له مدى مختلفٌ اختلافاً خفيفاً، يراعي الحالة الجديدة.

بالإمكان أيضاً دعمه بتقليص مجال تطبيقه، باللجوء، مثلاً إلى مفهوم **الاستثناء**: إن العلاقة بين الأحداث المترابطةِ بقانونٍ تكُفُّ، كما هو الأمر في النحو أو اللسانيات، عن أن تكون مطلقةً. وأحياناً سنبحث عن تعويض قانونٍ حتميٍّ بتعالقٍ قوي إن قليلاً أو كثيراً.

هذان الحلان يفترضان أن الأحداث التي تقتضي تعديلات أو تلطيفات للقانون مقبولة وقابلة نظرياً للتعداد. ينبغي هنا العثور على حلولٍ أخرى حينما لا يكون هذا التعداد متخيَّلاً. ففي هذه الحالات غالباً ما يتم الاحتفاظ بالقاعدة، إلا أننا ندقق أجناس الأحداث التي لا تطبَّقُ عليها. ولنذكُر، كمقوِّم من هذا النوع، اللجوء إلى مفهوم المعجزة. إن وجود واقعة معجزة لا يؤدِّي إلى تغييرِ القانون الطبيعي؛ كل شيء يحدث بالعكس من هذا، فلكي تحدث معجزةٌ، ينبغي أن تكون الواقعة والقانون متعايشين كلٌّ واحدٍ في مجاله. هناك تقنية أخرى تكمن في تحويل القاعدة التي يمكن أن تكون مهددةً إلى قاعدة تعاقدية. إن هذا ما نحاول فعله حينما نعتبر الحتمية قاعدة منهج وليست كقاعدة علمية[16]، أو حينما نهيئ قرائن شرعية.

إن جزءاً مهماً من الحِجَاج يقوم على جرِّ المستمعين إلى التفكير في الواقعة المبطلة، أي إلى الاعتراف بأن الوقائع التي يسلِّمُون بها تتعارض مع القواعد التي يسلِّمون بها أيضاً. إن بعض تجارب إِيليَسبِيرغ تعلمنا أن هناك تفاعلاً بين إدراك الوقائع غير المبطلة والوعي بالقاعدة. على أحد الفِتيان أن يعثر على سجائر تحت بطاقاتٍ (زرقاء)؛ فحينما يستيقظ فيه نزوع اختيار البطاقات الزرقاء، تدرج تجربةٌ وهي أن تحت **إحدى** البطاقات لا توجد سجائر. إن القاعدة تؤُولُ منذئذٍ إلى مستوى الوعي الواضح، والفتى لا يتأخر في صياغتها[17]. إننا لا نندهش من

(15) Cf. F. WAISSMANN, *Verifiabilty,* dans A. FLEW, *Essays on Logic and Language,* p. 125.

(16) Cf. F. KAUFMANN, *Methodology of the social sciences.*

(17) P. GUILLAUME, *Manuel de psychologie,* p. 274. Cf. aussi W. G. ELLASBERG, *Speaking and Thinking,* dans Symposium : *Thinking and Speaking,* edited by G. REVESZ, pp. 98-102.

الاحتمال، في الحِجَاج، من استخدام الحالات المبطِلة، ليس فقط لأجل رفض القاعدة ولكن أيضاً لأجل استخراجها. إن هذه هي الحالة في القانون حيث القوانين المتعلقة بالاستثناء هي وحدها تؤدِّي إلى معرفة قاعدةٍ ما، لم تسبق صياغتها قطُّ.

إن دور اللغة في الحِجَاج بالشاهد أساسيٌّ. فحينما يتم إدراج ظاهرتين في نفس المفهوم، فإن تماثلهما يبدو أنه ناتجٌ عن طبيعة الأشياء نفسها، في حين أن التفرقة بينهما تبدو بحاجةٍ إلى تبريرٍ. لهذا، باستثناء التخصصات حيث يبدو استعمال المفاهيم يكون مترافقاً بتقنيةٍ تُدقِّقُ مجال التطبيق، فإن الذين يُحاجُّون سيتَبنَّون في الغالب المفاهيم المستعملة لحاجات عرضهم. إن الحِجَاج بالشاهد يزودنا بحالة بارزة حيث مَعنى ومَاصَدَق المفاهيم متأثران بالمظاهر الدينامية لاستعمالهما. ومن جهةٍ أخرى فإن هذا التكييف، وهذا التغيير للمفاهيم يبدو في الكثير أنه طبيعيٌّ ومناسبٌ لحاجات المقام، وهو يكاد يحدث دون استرعاء النظر.

إن استعمال اللغة لأجل استيعاب الحالات المتباينة يلعب دوراً أهمَّ بقدر اشتدادِ الحرص على إدراج الشواهد تحت نفس القاعدة، بدون تغييرِ هذه. إن هذه هي، بالتأكيد، الحالة في القانون. إن استيعاب الحالات الجديدة بصدد قرارٍ قضائي، ليس مجرد انتقالٍ من العامِّ إلى الخاصِّ، إنه يساهم أيضاً في تأسيس الواقع القضائي، أي المعايِير، ونحن نعرف مسبقاً أن الشهود الجديدة تؤثِّرُ على القديمة، بتغييرِ دلالتها. لقد تم التأكيد عن حقٍّ، بفضل ما سمِّيَ الإسقاط، أن هذا التماثل للحالات الجديدة، غير المرتقبة في اللحظة حيث كانت القاعدة جاهزة، أو غير مأخوذة بعين الاعتبار، يمكن أن يحدث بسهولةٍ، بدون اللجوء إلى أية تقنيةٍ للتبريرِ[18]. إن اللغة تسبق دائماً رجلَ القانون؛ وبدوره فإن قرار رجل القانون ـ لأن اللغة تسَهِّلُ له المهمة إلا أنها لا تفرض عليه قراراً ما ـ يمكن أن يؤثِّرَ في اللغة، بجعل كلمتين كانتا تعتبران في لحظةٍ معيَّنةٍ بوصفهما من المشترك اللفظي، تُؤَوَّلَان باعتبارهما تعودان إلى نفس المفهوم.

(18) Cf; notamment R. L. DRILSMA, *De woodern der wet of de wil van de weigever,* pp. 116 et suiv.

79. المثال

يختلف المثال illustration عن الشاهد من جهة وضع القاعدة التي يسعيان إلى دعمها. ففي حين كان الشاهد مستخدماً لتأسيس القاعدة فإن المثال يضطلع بدور تقوية الاستمالة إلى قاعدة معروفة ومقبولة، بتقديم حالات خاصة تضيء عبارته العامة وتبين أهمية هذه عبر تنوع تطبيقاتها الممكنة وتزيد حضورها في الوعي. فإذا كانت هناك حالاتٌ يمكن خلالها التردد في ما يتعلق بالوظيفة التي تشغلها حالةٌ خاصةٌ ما مدرجة في حِجَاج ما، فإن التمييز المقترح يبدو لنا مع ذلك مهماً ودالاً، لأن دور المثال وهو المختلف عن الشاهد، سيكون اختياره خاضعاً لمعَايِيرَ أخرى. ففي حين لا ينبغي للشاهد أن يُعتر عليه، فإن المثال الذي لا تتوقف عليه الاستمالة إلى القاعدة، يمكن أن يكون مشكُوكاً فيه، إلا أنه ينبغي له أن يحرِّك بقوةٍ لكي يفرض نفسه.

لقد سبق لأرسطو أن ميَّزَ استعمالين للشاهد تبعاً لتوفرنا، أو عدم توفرنا على مبدإ من طبيعة عامة. (استعمالاً باعتباره عنصر استقراءٍ، واستعمالاً باعتباره شهادة). إلا أن دور الحالات الخاصة قد يكون، حسب أرسطو، مختلفاً تبعاً لتقديمِهِ أو تأخيره عن القاعدة العامة التي يحيل عليها.

> «فإذا وضعت في البداية فمن الضروري تعدِيدُهَا. وفي الخاتمة، يكفي مثالٌ واحدٌ؛ لأن شهادة شاهدٍ واحدٍ، ولو كان الوحيد، مُؤَثِّرةٌ»(19).

ومع ذلك فإن نظام الخطاب ليس عاملاً أساسياً. إن الأمثلة يمكنها أن تتبع القاعدة التي تنبغي البرهنة عليها، وأمثلة قاعدة مقبولة تماماً يمكنها أن تتقدم التلفظ بها؛ وفي أقصى الحالات، فإن النظام يحفز على اعتبار واقعةٍ ما كشاهدٍ أو كمثالٍ. ـ وإن أرسطو محقٌّ حينما نبَّه على أن مَطلَب السامع يكون أكبرَ في التأويل الأولِ.

ؤكد بَاكُون، وهو يشدِّدُ بقوةٍ على أن الأمر لا يتعلق بمسألة نظام الخطاب ولكن بمحتواه، أن الشهود ينبغي لها أن تفصَّلَ في استعمالها الاستقرائي، لأن

(19) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. II, chap. 20, 1394 a.

الظروف يمكن أن تلعب دوراً رئيسياً في الاستدلال، في حين أنها في استعمالها «الامتثالي» يمكن عرضها بشكلٍ مقتضَبٍ[20]. وبصددِ هذه النقطة لن نتبع بَاكُون، إذ إن المثال، وهو يقصد إلى تحقيق الحضور، ينبغي له أحياناً بسطُهُ وأن يشتمل على تفاصيل صادمة وملموسة، وهي التفاصيل التي يتجرد منها الشاهدُ بحذر خلافاً للمثال، لتفادي سهو الفكر والانحراف عن الغاية التي يقصد إليها الخطيب. إن المثال عرضةٌ لحرجٍ أقلَّ من الشاهد، في ما يعود إلى سوء التأويل، لأننا نهتدي بالقاعدة، التي تكونُ معروفةً وأحيانا مألُوفَةً جداً.

يقول وَاتلِيي، بشكل بالغ الوضوح، إن بعض الشُّهودِ لا تستعمل لأجل البرهنة وإنما «لأجل التوضيح، for illustration»[21]. إنه يناقش بهذا الصدد فقرةً من كتاب شِيشرُون **حول الواجبات**، حيث يؤكِّدُ أن لا شيء مما يمكنه أن يكون مُهيناً يمكنه أن يكون مناسباً، ويقدم كمثالٍ القصد المنسوب إلى تِيمِيستُوكل المتمثل في إحراق السفينة الحليفة، وهو القصد الذي لم يكن، حسب شِيشرُون، وبالتناقض مع رأي أريستِيد، مناسباً لأنه غير عادلٍ[22]. يلاحظ وَاتلِيي أن هذا التأكيد الأخير قد يشكِّلُ مصادرةً على المطلوب، إذا كُنا نرى فيه مثالاً ينبغي له أن يؤسّسَ القاعدة، لأنه يفترضها؛ إلا أن الأمر لا يحدث بهذا الشكلِ، إذا كان الأمر متعلِّقاً بتطبيقٍ موجهٍ إلى تمثيل مداه.

على الرغم من دقَّةِ الفرق بين الشاهد والمثال فإنه لا يقبل الإهمال، لأنه يسمح بالفهم أحياناً، ليس فقط كون الحالة الخاصة لا تستخدم دائماً لتأسيس قاعدةٍ، بل إنه أحياناً يُصرَّحُ بالقاعدة لكي تأتي لدعم الحالات التي تبدو أنها موجهةٌ لدعم مداها. يبدأ في الكثير بُو وبِليِي دُو لِيسل آدم حكاياتهم العجائبية، بالتصريح عن قاعدةٍ، حيث لا يكون ما يليها إلا مثالاً: هذا المقوِّ ُ يقصد إلى تقوية مصداقية الأحداث.

(20) BACON, *Of the advancement of learninig,* liv. II, XXIII, 8, p. 197.

(21) WHATELY, *Elements of Rhétoric,* Part I, chap.III, p. 78.

(22) CICERON, *De Officiis,* liv. III, XI, § 49.

انتبه دِيكارت في الجزء الثاني من **خطاب المنهج** إلى أنه:

«في الغالب ليس هناك إتقانٌ تامٌّ في الآثار المؤلفة من عدة قطعٍ، ومصنوعة بيد عديد من الصناع، بخلاف تلك التي اشتغل فيها صانعٌ واحدٌ».

وعمد إلى إتباع هذا القول بتعداد الحالات الخاصة. إن الصرح المبني من قبل مهندس بناءٍ واحدٍ لهو أجمل؛ إن مدينة بأكملها تبدو أكثر انتظاماً؛ وإن دستوراً حرره مشرِّعٌ واحدٌ، سيكون، بدون شكٍّ، أشد انتظاماً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدين، حيث الرَّبُّ وحده وضع معاييره؛ إن استدلالات رجل سديدٍ، متعلقة بالأشياء التي هي مجرد احتمالات، لهي أقرب إلى الحقيقة من علم الكتب؛ إن أحكام أولئك الذين لم يكونوا مهتدين إلا بالعقلِ، منذ ولادتهم، ستكون أخلص وأصلب من أولئك الرجال المحكومين بأسيادٍ عديدين. وتبعاً لإِيتيَان جِيلسُون[23]، فإن ديكَارت يقدم أمثلةً لدعم اقتراحه عن سموِّ ما صنعه شخصٌ واحدٌ، وتبريرِ قصده إلى إعادة بناء كل مدونة العلوم، انطلاقاً من الأسس التي يقترحها. ولكن هل تشكِّلُ مختلف الحالات المذكورة، شهوداً؟ إن تأملها عن قربٍ، يظهِرُ بالأحرى أن الحالتين الأخيرتين هما مثالان لقاعدة قائمة سلفاً بواسطة شهودٍ تتقدمها؛ وفي الحقيقة، فإذا كانت الفكرة التي كَوَّنوها عن الجميل، وعن المنظم وعنِ المنسقِ، تسمح لمعاصري دِيكَارت بقبول قيمة تأملاته المتعلقة بالصرح والمدينة والدستور أو الدين، فإن إثباتيه الأخيرين قد يكونان مفارقين، ولا يمكن اعتبارهما بشيء من الاهتمام إذا كنا نرى فيهما مثالين لقاعدةٍ مقبولةٍ؛ إذ إنها تفترض تصوراً ومعياراً للحقيقة وللمنهج الذين يكونان فرادة التفكير الدِيكَارتي. ففي تعدادٍ للحالات الخاصة التي تقصد إلى دَعم قاعدةٍ لا تلعب كلها نفس الدور، فإذا كانت الأولى لا تقبل النقاش، لكي تتدخل بكلِّ قوتها في المجادلة، فإن اللاحقة عليها تتمتع بنفس الاعتبار المخوَّل للأولى ويمكن للأخيرة أن تكون مجرد أمثلةٍ. إن هذا لا يفسِّرُ فقط أن كلَّ الحالات لا توجد في نفس المستوى وأن نظام تقديمها لا يسمح بالقلب، ولكنه يفسِّرُ أيضاً أن الانتقال من الشاهد إلى المثال يحدث في الكثير بطريقة لا نحسُّ بها، وأن المجادلات ممكنةٌ في ما يعود إلى فهم ووصفِ استعمال كلِّ حالةٍ خاصةٍ وعلاقاتها بالقاعدة.

(23) DESCARTES, *Discours de la méthode,* éd. Gilson, p. 55, n. 1.

ولأن المثال يستهدف تنمية الحضور، بالتجسيد عبر حالة خاصةٍ لِقاعدة مجردة، فإننا نميل في الكثير إلى أن نَرى في ذلك صورةً، «a vivid picture of an abstract matter»[24]. والحال أن المثال لا يميل إلى تعويض المجرد بالملموس، ولا إلى نقل البنيات إلى مجالٍ آخر كما يحصل مع التناسب[25]. إنه في الحقيقة حالةٌ خاصةٌ، يدعمُ القاعدة كما يمكنه أن يُستخدَم للتعبير عنها، شأن المَثَل[26]. ما هو حقيقيٌّ هو أنه في الكثير يُختار المثلُ بسبب التأثير العاطفي الذي يمكن أن يبعثه. وبدون شكٍّ، فإن تلك التي استعملها أرسطو في الفقرة الموالية تجسِّدُ هذه الخاصية؛ فبالنسبة إليه، يتعلق الأمر بمعارضة الأسلوب الدوريِّ بالأسلوب المُرسَل [أي غير المقطَّع في أدوار]، الذي يكمن دوره في أنه لا نهاية له في ذاته:

> «والناس جميعاً يتشوقون إلى رؤية النهاية. وهذا يفسِّرُ لماذا يفقد العداؤون أنفاسهم وقواهم حين يبلغون الهدف. بينما لا يُبدُون قبل ذلك من علامات التعب، حين تكون النهاية في مدى النظر»[27].

وفي الكثير فإن المثال يكون هدفه هو تيسير فهم القاعدة، بمساعدة حالة تطبيق لا طعن فيها. إن هذا هو الدور الذي تنجزُهُ في الغالب عند لَايبنِيتز، كما يبدو ذلك في الفقرة الموالية:

> «لا ينبغي له [الشر الأخلاقي] أن يكون مسموحاً به أو **مباحاً** إلا حين يعتبر نتيجة أكيدةً لواجبٍ لا غنى عنه؛ بحيث إن ذلك الذي لا يقبل خطيئة الآخرين، قد يتنصلُ هو نفسه من واجبه. قد يكون ذلك مثل ضابط عليه أن يحمي موقعاً هاماً، يتخلَّى عنه، خاصة في زمن الخطر، لأجل منع خصومةٍ في المدينة بين جنديّينِ من حاميةٍ جاهزين للاقتتال»[28].

وعلى غرار الشاهد المرتَّب، سنعثرُ على المثال المثير واللافت،

---

(24) R. H. THOULESS, *How to think straight,* p. 103.

(25) ينظر المبحث 82: «ما هو التناسب».

(26) ينظر المبحث 40: «شكل الخطاب والتشارك مع المستمع».

(27) ARISTOTE, *Rhétorique,* III, chap. IX, I, § 2, 1409 a.

(28) LEIBNIZ, *Œuvres,* éd. Gerhardt, 6e vol.: *Essais de Théodicée,* p. 117.

والذائع، المستعمل بهذا نفسه لتقدير محتوى القاعدة. بهذا يقدم مِيرِي في مثالٍ بأنه لا يُحبُّ إلا من هو قابلٌ للحبِّ:

«حينما أفكِّرُ أن الرَّبَّ يحبُّ هذا، وأنه يكره ذاك، دون أن نعلم لماذا، فإنني لا أجد سبباً لذلك إلا رصيداً من الإمتاعات التي يراها في هذا ولا يجدها في آخر، وأنا مقتنعٌ بأن أفضل أداةٍ، وربما الوحيدة، للخلاص هي أن نعجِبَهُ»[29].

إن المثال غير المناسب لا يلعب نفس الدور إلا في حالة إبطال، لأن القاعدة حينما لا تكون موضوعة موضع اعتراضٍ، فإن التعبير عن المثال غير المناسب يؤثِّرُ أكثر على من يستعمله ويكشف عن إبهامه، وجهله لمعنى القاعدة.

ومع ذلك فإن المثال غير المناسب قصداً، يمكن أن يشكّل هيئةً من **السخرية**. فحينما يقال في نفسٍ واحدٍ: «ينبغي احترام الأبوين؛ عندما ينهرك أحدهما، أجيبوه بقوة»، فإننا نضع موضع شكّ جدية القاعدة.

هذا الاستعمال السّخري للمثال غير الملائم هو صادمٌ بالخصوص بالعلاقة مع تخصيصات ما. إننا سنلاحظ بهذا الصدد أن «القاعدة» بالمعنى الذي يشغلنا، هي كل قولٍ عامٍّ في علاقته مع ما هو تطبيقٌ لها. إن التخصيص المنسوب لشخصٍ ما، يمكن أن يعتبر قاعدةً، تكون سلوكاتهُ أمثلةً[30]. يستعمل أنطوَان المثالَ غير الملائم عن قصدٍ، حينما لا يكف عن ترديد بأن برُوتُوس هو رجل شريفٌ، يعدِّدُ أفعال نكرانه الجميلَ والغدر[31]؛ يستعمل مُونتِيرلَان هذا أيضاً، في **الصَّبَايَا les Jeunes Filles** حينما يؤكد على لسان كُوستَال أن آندرِي هَاكِيبُو ذكيةٌ، يقنعنا في كلِّ صفحةٍ بغباوتها[32]. إن بعض المحسنات الكلاسيكية، من قبيل مجاز العكس antiphrase هي مجرد تطبيقٍ لهذا المحسن ذاته.

وكما أن الشاهد لا يسمح فقط بتأسيس قاعدةٍ، ولكن بالانتقال من حالةٍ خاصةٍ إلى أخرى، فإن المقارنة، حينما لا تكون تقويماً[33]، هي في الكثير مثالٌ

---

(29) Chev. DE MERE, *Œuvres,* t. II: *Des agrémens,* p. 29.

(30) ينظر المبحث 74: «ترابطات التواجد: الفعل والجوهر».

(31) SHAKSPEARE, *Julius caesar,* acte III, scène II.

(32) Cf. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe,* vol. I, p. 315.

(33) ينظر المبحث 57: «حجج المقارنة».

لحالة بواسطة حالةٍ أخرى، وهما معاً يعتبران تطبيقاً لنفس القاعدة. إليكم هذا المثال النمطيَّ لاستعماله:

«إن الصعوبات هي التي تظهر الرجال. كما أن الصعوبة حينما تحُلُّ، تذكِّرُ بأن الرَّبَّ، مثل معلم الرياضة، قد جعلك تواجه مبارزاً شاباً وفظّاً»(34).

إن الإحالة على قاعدةٍ، ولو أنها كانت ضمنيةً تماماً، لهي واضحة تماماً، ومع ذلك يتعلق الأمر بشكل ظاهرٍ بمثالٍ، في هذه العبارات:

«لا موت، ولا محتضرون، إن جزءاً من ساحة الوغى، هو القريب من حافلة الإسعاف، هو الذي يُطَهَّرُ بالنظافة. إن أكداس التبن الأولى، والأسيجة الأولى فارغة من الجرحى، كما الأغصان الواطئة [المجردة] من فواكهها في بستانٍ»(35).

إن بعض المقارنات تُمَثِّلُ خاصيةً عامةً اعتماداً على حالةٍ ملموسةٍ، معهودةٍ جداً عند السامعين: يتعلق الأمر بعباراتٍ من قبيل «أنوفٌ مثل آرطَبَان» و«غنيٌّ مثل كريزُوس»... إن مثل هذه العبارات تَنقُل إلى ذلك الذي تُلصق به شيئاً من الصفة البارزة للمثال المختار، إلا أنها تنزع بسرعة نحو «العبارة الجاهزة»، الشيء الذي يخوِّلها في الحد الأقصى، اكتسابَ وضِع عبارةٍ مبالغةٍ.

ما هو الدور الذي تلعبه في الحِجَاج الحالة الخاصةُ التخييلية، والتجريبية الذهنية؟ إن مَاخ وريغنَانُو وغُوبلُو ورُويِر وشُول، وآخرين، قد حلَّلُوا هذه المسألة، المطروحة على وجه الخصوص بصدد المثال(36). وفي الحقيقة، حينما تكون القاعدة معروفةً بالقدر الكافي، فحينئذٍ تكون الحالة التي ينبغي لها أن تُمَثِّلَها [أي القاعدة] سهلةَ الإنشاء، من قبيل هذا، لأجل تمثيل القاعدة التي تمنع

(34) EPICTETE, *Entretiens,* liv. I, 24, § 1.

(35) J. GIRAUDOUX, *Lecture pour une ombre,* p. 216.

(36) Cf. E. MACH, *Erkenntnis und Irrium ;* RIGNANO, *Psychologie du raisonnement ;* E. Goblot, *Traité de logique ;* R. RUYER, *L'utopie et les utopies ;* P. M. SCHUEL, *Le merveilleux, la pensée et l'action.*

التعيين بالقرعة الرؤساءَ المسؤولين، تحكى قصة البحارة الذين كانوا يختارون، بواسطة القرعة، الرَّبَّانَ الذي تُسنَدُ له قيادة السفينة[37]. وبهذا الصَّدد، لا ينبغي الخلط بين الأشياء التخييلية مع الأشياء التي يصنعها المؤلفُ، لحاجات القضية، والتي كان يمكن أن تحدث تماماً.

إن مؤلف **خطابة إلى إيرينيُوس** يفسِّرُ لماذا يَعتَبِرُ من المفضَّل أن يؤلف هو نفسه النصوص التي ينبغي أن تُستخدَم كأمثلةٍ لقواعد الخطابة بدل استعارتها كما كان يفعل اليونانيُّون، من الكتاب العظام[38]. إن الحالة المصنوعة مرتبطةٌ ارتباطاً حميمياً بالقاعدة من الحالة الملحوظة؛ إنها تشير بشكلٍ أفضل من هذه إلى أن الفوز ممكنٌ بالنسبة إلى من يَمتَثِل للقاعدة، وفي أي شيءٍ تكمن هذه. ومع هذا فإن هذه الضمانة هي جزئياً وهمية. إن الحالة المصنوعة شبيهةٌ بالتجربة التي تمَّ إعدادها في مختبر مدرسي. إلا أنه من الممكن أن تكون قد أعدَّت بالتشابه معه قُدوة مشهورة أكثر مما أعدت بتطبيق قاعدةٍ يعتقد أنها تُمَثِّلُ.

80. القدوة والقدوة المضادة

حينما يتعلق الأمر بتصرفٍ، فإن سلوكاً خاصاً يمكن أن يحفز إلى استلهامه، وليس فقط استخدامه لتأسيس أو تمثيل قاعدة عامة.

توجد تصرفات عفوية للمحاكاة. وكذلك كثيراً ما اعتبر الميلُ إلى المحاكاة غريزة، وذا نتائج هامة في نظر عالم الاجتماع[39]. ومن جهةٍ أخرى فإننا نعرف المكانة التي تنسبها السيكولوجية المعاصرة لعمليات التطابق identification[40].

(37) PLATON, *République,* liv. VI, 488 b - 489 d; cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 20, 1393 b; R. D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part I, chap. II, p. 69.

(38) *Rhétorique à Herennius*, liv. IV, §§ 1 à 10.

(39) G. TARDE, *Les lois de l'imitation,* E. DUPREEL, *Sociologie générale,* pp. 66 et suiv.

(40) ينظر على وجه الخصوص مثال مهم حيث يصرح لفظياً بالتطابق عند:
M.-A. SECHEHAVE, *Journal d'une schizophrène,* p. 118.

لقد سبق لنا نحن أيضاً أن ألححنا على دور الهمود، على كون تكرار نفس السلوك ليس بحاجة إلى التبرير، خلافاً للانحراف أو التغيير، وعلى الأهمية التي تعزى، تبعاً لذلك، إلى السابقة[41].

إلا أن محاكاة سلوكٍ ما ليست دائماً عفويةً. فقد يحدث أن ندعى إلى ذلك. إن الحِجَاج سيقوم إما على قاعدة العدل[42]، وإما على القدوة التي يطلب الامتثال لها، كما في هذا المثال لأرسطو:

«إذا كان حسناً مثول الإلهات المبجلات أمام محكمة الأريُوفَاغس، أفليسَ بالأحرى أن يَمثُلَ أمامها مِكسِيدمِيدِيس»[43].

يمكن أن يستخدم كقدوة الأشخاصُ أو المجموعات الذين يكون صيتهم سبب تقدير أفعالهم. إن قيمة الشخص، المعترف بها بشكل مسبقٍ، تشَكِّلُ المقدِّمة التي نستخلص منها استنتاجاً يوصِي بسلوكٍ خاصٍّ. إننا لا نحاكي أيّاً كان؛ من الضروري تَوفُّر حدٍّ أدنى من الصيت لاستعمال الموصوف به كقدوة[44]. وحسب رُوسُو:

«فإن القرد يحاكي الإنسان الذي يخاف منه، ولا يحاكي الحيوانات التي يخصها بالازدراء؛ إنه يحكم بالجودة على ما يجعل كائناً أحسن منه»[45].

فإذا استخدم شخصٌ ما كقدوة، فلأنه يمتلك صيتاً ما، والبرهان على ذلك ماثل في هذا الأثر نفسه[46]. يقول إِيزُوقرَاط في مراسلةٍ إلى نِيكُوكلِيس:

---

(41) ينظر المبحث 27: «اتفاقات خاصة بكل مناقشة».

(42) ينظر المبحث 52: «قاعدة العدل».

(43) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. II, chap. 21, XI, 1398 b.

(44) يُنظر المبحث 70: «حجة السلطة».

(45) J.- J. ROUSSEAU, *Emile,* p. 95.

(46) يُنظر استعمال مثير للتقويم بوصفه نموذجاً في:

DE VIVIER: *Le mal que je t'ai fait,* p. 155

«ياسِيبَاسْتْيَانْ غَالْوَا، فليكن الخلود شبيهاً لك أم فليكن منعدماً».

«أعطِ سدادك الخاصَّ مثالاً للآخرين، مع تذكيرك بأن أخلاقيات شعبٍ ما تشبه أخلاقيات من يحكمه. ستحظى باعترافٍ بقيمة سلطتك الملكية حينما ستتأكد أن رعيتك قد اكتسبت قدراً أكبر من عوامل الغنى والأخلاقيات الأحسن تدبيراً بفضل عنايتك»[47].

عادةً ما تكون القدوة المشرَّفة مقترحة لاقتداء الجميع، وأحياناً تكون قدوة مقصورةً على عددٍ أصغر وقد تكون مقصورةً على فردٍ واحدٍ، وتكون أحياناً نِمَاطةً (pattern) للتقيد بها في ظروفٍ معينةٍ: تَصرَّف، في هذا المقام، باعتبارك الأب الحسن للعائلة، أحبَّ قريبك كما تحبُّ نفسك، اعتبر صادقةً فقط القضايا التي تمت صياغتها بوضوح كافٍ ومتميزة مثل العبارة «أنا أفكر إذن أنا موجود»[48].

إن رجلاً، أو وسطاً، أو حقبةً ستكون موصوفةً بالقدوات التي تقترحها والطريقة التي تتصورها بها. إنه لَمِمَّا يحمل دلالةَ التأكيد، لضبط الثورة الفكرية التي حدثت في فرنسا خلال القرن السابع عشر، أن بيير دُو لَا رَامِي، سيلتمس لأجل بلورة جدله، القدوات عند الشعراء، والخطباء والفلاسفة ورجال القانون[49]، في حين أن دِيكارت يقترح نفسه كقدوة لقرائه[50].

«إن القدوة تعيِّنُ سلوكاً لاتِّباعِه؛ وهي تُستخدَم كضمانةٍ لسلوك قد تم تبنيه. إن بَاسكَال قد استنجد، لتبرير سخريته اللاذعة من اليسوعيِّين بسلسلة آباء الكنيسة والرَّبَّ نفسه، الذين لم يترددوا في جلد الخطأ»[51].

إن فعل اتِّباعِ قدوة معترفٍ بها، أي الامتثال لها، يُؤَمِّن قيمة السلوك؛ ومع ذلك فإن الفاعل الذي يَكسِبُه هذا الموقفُ قيمةً يمكن أن يُستَخد هو بدوره

---

(47) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *A Nicoclès,* § 31; cf. aussi *Panégyrique d'Athènes,* § 39.

(48) Decartes, *Discours de la méthode,* p. 87.

(49) P. RAMUS, *Dialecticae libri duo Audomari, Talaci praelectionibus illustrati,* 1566, note, p. 9.

(50) DESCARTES, *Méditations,* préface; cf. dans le même sens E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* p. 143.

(51) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, XIe Provinciale, pp. 551-553.

قدوةً: إن الفيلسوف سيكون مرشَّحاً كقدوةٍ للحاضرة لأنه هو بدوره له قدوة هي الآلهة[52]؛ إن سانت تِيرِيز ستكون ملهِمةً لسلوك المسيحيِّين، لأنها هي نفسها كانت لها قدوة هو المسيح[53].

ورغم ذلك فلنُضِف إلى هذا أن تجاهل القدوة يمكنه هو نفسه أن يقدِّمَ لنا كقدوة: يُقترَح كقدوةٍ ذلك القادر على الانفلات من إغراءات المحاكاة. إن واقعة إمكان حدوث حِجَاجٍ بالقدوة على مستوى التَّفَرُّدِ يبيِّنُ بوضوحٍ أن طرق الحِجَاج تطبَّقُ على ظروفٍ متنوعة جداً، أي إن التقنية الحِجَاجية ليست مرتبطةً بهذا المقام الاجتماعي المحدَّدِ ولا باحترام هذه القيم أو تلكَ.

ومن جهةٍ أخرى، فإن ذلك الذي يُتَّخَذُ قدوةً وملهِماً للآخرين، يتحمَّل عبء التزامٍ سيكون، في الغالب، محدِّداً لسلوكهِ. بهذه الحجة يتوسَّل إِيزُوقرَاط لتربية نِيكُوكَلِيس. هذا الموضوع نفسه يشكِّلُ جوهر نصٍّ معاصرٍ، حيث يَرَى أكبرُ الأخوين، ولأنه يمثِّلُ قدوة الآخر، سلوكَه مستلهماً من أخيه:

> «فيه أُقابِلُ الصورة التي أعرف عن نفسي بالصورة التي تَشَكَّل بها، وأضع إحداهما في قالب الأخرى. بدونه لست شيئاً، إذ به أَنجلِي»[54].

ينبغي للقدوة أن تراقب سلوكها، لأن أدنى انحرافاتها سيبرِّرُ آلافاً من السلوكات الأخرى، والتي تستعين في الكثير بحجةِ **بالأحرى**. لقد كان بَاسكَال محقاً حينما أكَّد قائلاً:

> «إن مثال عفة أليكسَاندر لم يُوَلِّد من المتمالكين أكثر مما ولد سكره من المستهترين. ليس من المخجل ألا يكون المرء بمثل فضيلته، ويبدو أن المرء معذورٌ في ألا يكون أكثر رذيلةً منه»[55].

---

(52) PLATON, *République,* liv. VI, 500 c, d.

(53) سيكون دُونْ كيخوطي بالنسبة إلى البعض قدوةً لأنه كان قادراً على اتباع بشغف القدوة التي اختارها بنفسه.

(54) C.-A. PUGET, *La peine capitale,* acte II, p. 64.

(55) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 182 (227), p. 870 (103 éd. Brunschvicg).

إن التمتع بصِيتٍ سيوصف في علاقته بدوره كقُدوة، ستوضَّحُ هذه أو تلك من خصائصه أو أفعاله، وستُطَوَّعُ صورته أيضاً أو وضعه لأجل التمكن بسهولةٍ من استلهام سلوكه. كتب السيد دُو مِيرِي:

«ينبغي لرجلٍ متعفِّفٍ، قليلاً أو كثيراً، مثل أمير عظيم يوجد في بلدٍ أجنبيٍّ، بدون رعايا وبدون حاشية، والذي تُلزِمُه الثروة بأن يعيش كمتعفّفٍ خاصٍّ»[56].

إن نسبة صفة معينةٍ إلى كائنات ساميةٍ تسمح، إذا كانت الواقعة مقبولةً، بالحِجَاج بالقدوة، وإذا كانت مرفوضةً، فإنها تسمح بتقويم هذه الصفة باعتبارها، في كل الأحوال، جديرةً بأن تنسب إلى القدوة. هكذا فحسب إِيزُوقرَاط

«يحكى أن الآلهة، هم أيضاً، يحكمهم زُيُوس، ملكهم. فإذا كانت حكاية هذه الوقائع صحيحةً، فمن البديهي أن الآلهة نفسها تحكم على هذه المؤسسة باعتبارها أفضل من الأخرى. وإذا لم يكن أيُّ شخصٍ يعرف الحقيقة المطلقة، وإذا كان كلُّ واحدٍ يلتجئ إلى تخميناته لتصور حياة الآلهة، فإن هذا برهانٌ بأننا جميعاً نضع في الصدارة الملكية»[57].

وكذلك يقول مُونتِسكيُو على لسان أُوسبِيك:

«وكذلك فحينما لا يكون هناك بٌّ يلزَمُنا دائما أن نحبَّ العدالة؛ أي أن نبذل جهودنا لكي نُشبِهَ هذا الكائن الذي نمتلك عنه فكرة في غاية الجمال، وأنه إذا كان موجوداً، ينبغي أن يكون عادلاً»[58].

على الرغم من أن القدوة علامة على الصيتِ، فإن التقارب الذي ولدته المحاكاة بين القدوة وبين من يستلهمونها، الذين هم، بصفة شبه دائمة، أدنى منها، يمكن أن يُسيءَ شيئاً ما إلى القدوة. لقد سبق لنا أن قلنا إن كلَّ مقارنةٍ

(56) Chev. DE MERE, *Œuvres complètes,* t. II: *Des agrémens,* p. 21.

(57) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Nicoclès,* § 26.

(58) MONTESQUIEU, *Lettres persanes,* LXXXIV, *Usbek à Rhédi,* p. 58.

تُحدِثُ تفاعلاً بين الأطراف[59]. وأكثر من هذا هو أننا بتعميمها، ننزع من القدوة القيمة مكمن تميُّزِهِ: إن ظاهرة الموضة، بكل مخلفاتها، تفسَّرُ، كما نعرف بالرغبة، الخاصة بالحشود، بالاقتراب من الذين يُستَخ مُون كقدوة، وبالرغبة في التمَيُّزِ والهروب الذاتي لأولئك الذين ننسخهم. إن إِيزُوقرَاط نفسه الذي ينصح نِيكُوكلِيس بأن يكون قدوة الحشد، يطلب منه أن يتميَّزَ عنه:

> «إنك لا تستطيع [أيها الزعيم الأعلى للحشد] أن تكون لك نفس إحساسات الناس كَافَّةً، وأنا مقتنعٌ بأنك لا تُقدِّرُ خطورة القضايا وحكمة الرجال بحسب المتع التي يبعثونها فيك، وإنما تحكم عليهم بحسب القيمة العملية»[60].

لقد أصبح الحشد هو القدوة المضادة.

فإذا كانت الإحالة على القدوة تسمح بتعزيز بعض السلوكات، فإن الإحالة على المخالف أي **القدوة المضادة** يسمحُ بالنفور. وبالنسبة إلى البعض، مثل مُونتِيني، فإن فعل القدوة المضادة هو الأكثر تأثيراً:

> «من الممكن أن يوجد شخصٌ مثلي، وأن أتعلَّمَ بشكلٍ أفضل من المخالف أكثر من الشبيه، وبالفرار أكثر من الترصُّدِ. في هذا النوع من الحقل المعرفي كان يفكِّرُ كاتُون العجوز، حينما كان يقول: إن للعلماء الكثير مما يمكن أن يتعلموه من المجانين، أكثر مما يمكن أن يتعلمه المجانين من العلماء، وذلك الموسيقي القديم الذي كان يعزف على الليرة، الذي حكى عنه بُوزَانيَاس أنه قد اعتاد إرغام تلاميذه على أن يُنصِتوا إلى ذلك الذي كان يسكن بجوارهم والذي كان عزفه في غاية الفظاعة، وبهذا كانوا يتعلمون كراهية النوتات غير الدقيقة والأوزان الخاطئة»[61].

هل يحصل أثر المفارقة بفضل حجة القدوة المضادة، أو لأن هناك تقديراً للفعل بحسب نتائجه، التي هي مستهجنة؟ هناك حِجَاجان مختلفان، ولو أن التفاعل بينهما لا يمكن تفاديه: هل نحكم على الفاعل بأفعاله أو بالعكس؟ ففي

---

(59) ينظر المبحث 57: «حجج المقارنة».

(60) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *A Nicoclès,* § 50.

(61) MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais,* liv. III, chap. VIII, p. 893.

الحالة الثانية وحسب، نكتشف أثر القدوة المضادة، كما يصفها فارس دُو مِيرِي:

> «إنني ألاحظ أننا لا نتفادى فقط أولئك الكريهين، بل إننا نكره كل الأشياء التي تنتسب إليهم، وإننا لا نريد مشابهتهم إلا في الحدود الدنيا الممكنة. إذا كانوا ينشدون السلم، فإنهم يثيرون شهوة الحرب؛ وإذا كانوا ورعين ومنتظمين فإنهم يثيرون الرغبة في التحرر والفوضى»(62).

يبدو لنا في النظرة الأولى أن كل ما قلناه عن القدوة يمكن، مع مراعاة الفارق، أن يطبق على القدوة المضادة. قد نكون في بعض الأحيان، في لحظة التشاور، مدفوعين إلى اختيار سلوكٍ ما لأنه متعارضٌ مع سلوك القدوة المضادة؛ ويمكن للنفور أن يصل إلى حدِّ إثارة تغييرٍ لموقفٍ متَّخذٍ سابقاً، لمجرد أن ذلك هو موقف القدوة المضادة(63). هناك ملمحٌ مهِمٌّ يميز، مع ذلك، هذا الشكل من الحِجَاج عن ذلك الحِجَاج بالقدوة: ففي حين أنه في هذا لأخير، يُقتَرحُ الامتثال، ولو على سبيل منحرفٍ، لشخصٍ ما، حينما يكون التصرف الذي يُرادُ تبنيه نسبياً معروفاً جداً، في حين أنه في حِجَاج القدوة المضادة يُدفَع المرء إلى التميز عن شخصٍ ما، دون أن يكون ممكناً دائماً استنتاج سلوكٍ مضبوطٍ. وفي الكثير فبالإحالة الضمنية على قدوةٍ يكون تحديدٌ معيَّنٌ لهذا السلوك ممكناً: إن الابتعاد عن سَانتشُو بَانڤَا لا يُتصَوَّرُ إلا من قِبَلِ ذلك الذي يعرف صورة دون كِيخُوطِي؛ إن رؤية العبد المقدُونِي لا يمكن أن يحدد سلوكاً إلا بالنسبة لمن يعرف سلوك المحارب الإسبَرتِي.

إن القدوة المضادة، ولأنها تبتعد عما تفعل، وهي تتبنى سلوكاً، تحوِّلهُ بطريقةٍ إراديَّة أو غير إرادية، إلى مسخرة بَارودِيَّة وأحياناً إلى استفزاز. إن هذه هي حالة الشياطين التي يتحدث عنها بُوسوِيه:

> «إنني أتعلَّمُ أيضاً من تِيرتُوليَان أنّ الشياطين لا تقتصر على التضرع وإقامة القرابين أمام المعبودين، وهي الصفة الخاصة بالرَّبِّ، وإنما يكسونها بالأكسية والمزيِّنات التي يستعملها القضاة، ويضعون قدامهم (قضبانا

(62) Chev. DE MERE, *Œuvres complètes,* t. II: *Des agrémens,* pp. 30-31.

(63) Cf. G. MARCEL, *Rome n'est plus dan Rome,* acte III, sc. IV.

محزومة على فأس) وصولجانات السلطان، وباقي رموز السلطة العمومية؛ لأنه في الحقيقة تقول هذه الشخصية العظيمة «الشياطين هم قضاة القرن»... وما هي، يا إخوتي، السَّلاطة التي لم يتجرأ عليها هذا المنافس للرّبِّ؟ لقد كان دائماً يستعذب أن يفعل ما يفعله الرَّبُّ، ليس لأجل التقرب، بأية طريقةٍ، من قداسته، عدوته الأساسية، وإنما مثل عبدٍ متمرِّدٍ، يكتسي، ازدراءً أو عتواً، بنفس أبهة السيِّدِ»[64].

ألا يفكِّر بُوسوِيه في هذه الفقرة في لَا فرُوند؟ هذا قليل الأهمية. إن الأساسي هو أنه يكشف بوضوحٍ آلية الحِجَاج بالقدوة المضادة.

إن هذه الأخيرة تقَدَّ في الكثير بطريقة اصطلاحية ومبيَّتة الخطأ بسبب أثر التقزز الذي ينبغي أن تثيره. ليست قلة المعرفة بالمجتمع الإسلامِي ما دفع إلى خلع الصفات العرضية لسَارَازَان في أغاني الأشراف الفرنسية[65].

ومع ذلك فإن إدخال القدوة المضادة، بدل أن يستهدف فقط أثر التقزز، يمكن أن يُستخدم كحافزٍ لحِجَاج **بالأحرى**، حينما تمثِّلُ القدوةُ المضادة أقل ما يمكن، بحيث أن ما تحتها لا يليق النزول إليه. ومن جهةٍ أخرى فبما أن القدوة المضادة هي في الغالب، في نفس الآن، الخصم الذي تجب مقاومته، والذي يحتمل قتله، سيكون معقّداً دور الحِجَاج بنفس الشخص الخامل. إننا نعرف أن المنافسة تطوِّرُ تشابهات بين المتخاصمين[66]، الذين يستعير أحدهما من الآخر الأدوات الفعالة: بعض التقنيات يمكن أن يُنصَ بها لأنها تقنية الخصم. ومع ذلك فحينما يكون هذا هو القدوة المضادة، ففي الكثير تكون هناك محاولة الفصل بين الوسائل والغايات، أو أكثر من هذا تميِيز العابر والدائم، وبين الضروري والزائد، وبين المشروع وغير المشروع[67].

حينما تُقتَرحُ على الآخرين القدوة أو القدوة المضادة، يُفهَمُ ضمنياً، حتى

(64) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Premier sermon sur les démons,* p. 13.

(65) Cf. C. MEREDITH JONES, *The conventional, Saracen of the songs of geste, Speculum,* vol. XVII, nº 2 Avril 1942, p. 202.

(66) E. DUPREEL, *Sociologie générale,* p. 157.

(67) Cf. J. GIRAUDOUX, à propos de la création du Commissariat à l'information, *La Française et la France,* pp. 234 à 237, 241.

لا يُقَلِّص دورهما إلى ظرفياتٍ خاصةٍ، أن يحاول المرء أيضاً الاقتراب منهما أو التميز عنها. إن هذا يسمح بخروج ساخرةٍ من النمط الآتي: إن الأب الذي يخاطب ابنه الكسول، «في سنك، كان نابليُون يحتل الدرجة الأولى في القسم»، فيجيبه الفتى، «وفي سنك كان إمبراطوراً».

إن الحجة بالقدوة والقدوة المضادة يمكن أن تطبَّقَ عفوياً على الخطاب نفسه: إن الخطيب الذي يؤكد اعتقاده في بعض الأشياء لا يُسنِدها فقط بسلطته. إن سلوكه بصددها، إذا كان متمتعاً بصِيتٍ، يمكنه أيضاً استخدام القدوة، والتحفيز على التصرف كما يفعل؛ وعلى العكس إذا كان قدوة مضادةً سيبتعد عن ذلك.

81. الكائن الكامل بوصفه قدوةً

إن عوائق الحِجَاج بالقدوة، أو القدوة المضادة، تَظهَر حينما تمتلك القدوة ملامح مستهجنة أو حينما تمتلك القدوة المضادة ملامح جديرة بالمحاكاة. وفي الواقع فإن كل إقصاءٍ من بين أفعال القدوة أو القدوة المضادة يفترض معياراً آخر غير الشخص أو المجموعة التي تُعَظِّم أو تنقِّصُ، وهو المعيار الذي يجعل الحِجَاج بالقدوة غير قابلٍ للاستعمال، لأنه زائدٌ بل حتى خطيرٌ.

ولتفادي هذه العوائق يلجأ المشاركون إلى تزيين أو تقبيح الواقع، وإلى خلق أبطالٍ وأشباحٍ كاملي الحسن أو كاملي السوء، وتحويل التاريخ إلى أسطورة، وحكاية أسياد legende، وصورة شعبية. ولكن حتى في هذه الحالة، لا يسمح تعدد القدوة والقدوة المضادة بأن نستخلص منها قاعدة سلوك وحيدة وواضحة. إن الأشياء المستعارة من التجربة لا يمكنها لهذا السبب أن تُعتبر، حسب كَانط، قدواتٍ (أو نماذج بدئية):

> «إن من يريد أن يستخلص من التجربة مفاهِيم الفضيلة وتحويل ما هو، في أحسن الأحوال، مجردُ مثالٍ لتفسيرٍ غير سليم، إلى نموذجٍ ذي مصدرٍ معرفيٍّ (كما فعل ذلك بالفعل كثيرون)، قد يجعل من الفضيلة شبحاً ملتبساً ومتغيّراً بحسب الزمن والظروف، شيئاً غير قابلٍ للاستخدام لبناء قاعدة»[68].

(68) E. KANT, *Critique de la raison pure,* p. 305.

وعلى العكس من ذلك، فإن كل كائن متجسِّدٍ ينبغي أن يواجه، حسب كَانط، ليس مجرد فكرة الفضيلة، ولكن مثالاً، من قبيل مثال الحكيم الرِّواقِي:

«. . . إن إنساناً لا يوجد إلا في الفكر، إلا أنه يتطابق بالكامل مع فكرة الحكمة. كما أن الفكرة تمنح **القاعدة**، فكذلك المثال يُستخدَم، في حالةٍ شبيهةٍ، **كنموذج أول** للتَّحديد الكامل للنسخة ونحن لا نمتلك، للحكم على أفعالنا، قاعدةً أخرى غير سلوك هذا الإنسان المقدَّس الذي نحمله بداخلنا والذي نتَشبَّه به للحكم على ذواتنا وتقويمنا، ولكن بطريقةٍ لا تجعلنا أبداً ندرك الكمال. هذه المُثُلُ، على الرغم من أننا لا نستطيع أن ننسب لها **واقعية** موضوعية (وجود)، لا يمكن أن يُنظَر إليها، رغم ذلك، كأشباح، إنها، على العكس من ذلك تزوّدُ العقل بمِيزانٍ لا غنى عنه لأنه في حاجةٍ إلى مفهوم ما هو كامل مطلقاً في نوعه لأجل أن نقوّمَ ونزن، اعتماداً عليه، النقطةَ التي يقترب غيرُ الكاملِ نحوها ويظل بعيداً عن الكمال»[69].

إن كَانط منتبهٌ إلى أهمية القدوة في السلوك، إلا أنه يعتقد أن هذه القدوة هي مجرد مثالٍ يحمله الإنسان بداخله، بدون أن تكون الحدود الطبيعية تسمح بتحقيقه في مثالٍ ظاهريٍّ.

إن هذا النموذج البدئي الذي يعثر عليه كَانط في «هذا الإنسان المقدس الذي نحمله بداخلنا»، تمنحه الديانات للناس بفضل الفكرة أو الصورة التي تقدِّمها عن الرَّبِّ، الكائن الكامل الخير أو على الأقل لممثله ولسانه على الأرض. لقد سبق لِتَارد أن بيَّن أهمية المسيح ومحمد وبُوذَا باعتبارهم قدواتٍ للإنسانية[70]. هذا الدور يُنجزُ بشكلٍ أسهلَ ما دامت هذه الكائنات، ومهما كانت صفاتها الخارقة، تتصرف مع ذلك كأناسٍ يعيشون بين الناس. وبطريقةٍ ما، فإن تجسيد الألوهية قد يكون تقويماً للقدوة لتقريبها من تلك التي تنبغي إقامتها. ومع ذلك فإننا نؤكِّد أن أولئك الذين يستعملون هذا الشكل من الحِجَاج يكيفون بطريقةٍ

(69) E. KANT, *Critique de la raison pure,* pp. 476-177.
(70) TARDE, *La logique Sociale,* p. 308.

مباشرة أكثر قُدوتهم للاستنتاجات التي يريدون الدعوة لها. ولنذكر بهذا الصدد، بعض الأمثلة الدالةِ حيث يقَدَّم المسيح كقدوةٍ.

هاتان فقرتان حيث بُوسوِيه يقدِّم المسيـ كقدوة الملك المطلق:

«إن المسيح سيد الأسياد، وأمير ملوك الأرض، ولو أنه قد تربَّى في عرشٍ مستقل السيادة، فإنه مع ذلك لأجل أن يَهبَ لكل الملوك، الذين يخضعون لسلطانه، مثال الاعتدال والعدل، وقد أراد هو نفسه الامتثال للقواعد التي صنعها هو وللقوانين التي شرعها»[71].

وفي مكانٍ آخر يقول:

«هذا الرَّبُّ العظيم لا حاجة له إلى أي أحدٍ؛ ومع ذلك فهو يريد أن يكسب كل الناس... إن هذا الرِّبَّ العظيم عالم كلِّ شيءٍ، يرى كلَّ شيءٍ، ومع ذلك فهو يريد أن يخاطبه كلُّ الناس؛ إنه يسمع كل شيءٍ، وأذنه منصتة دوماً إلى الشكاوى التي تُرفع إليه، وهو دائم الاستعداد لإقامة العدل. هو هذا قدوة الملوك...»[72].

وبالنسبة إلى لُوك، فإن المسيح هو قدوة التسامح، الذي ينبغي أن يُلهِمَ أفعال الرهبان والمؤمنين:

«فإذا كانوا، مثل قائد نجاتنا، قد اشتهوا بصدقٍ الخير للنُّفوس، وترسَّمُوا آثارَ المثال الكامل لأمير السلام هذا... ومع ذلك فإننا نعلم جيداً أنه إذا كان ينبغي أن يتحول غير المؤمنين على طريق القوة، وإذا كان ينبغي للجنود المسلحين أن يُجرِّدوا من أخطائهم، من كانوا عمياناً أو معاندين، فقد كان أسهل بالنسبة إليه أن يبلغ ذلك بأسلحة جنود السماء، أكثر من أي واحدٍ من أبناء الكنيسة، ومهما عظمت سلطته، وبكل جنوده dragons»[73].

---

(71) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur la prédiction évangélique,* p. 50.

(72) Bossuet, *Sermons,* vol. II: *Sur L'ambition,* p. 411.

(73) LOCKE, *The second treatise of civil government and a letter concerning toleration,* p. 125.

ويختم بهذا النداء السامي:

«إن الرَّبَّ لن يُخلِّص الناس رغم إرادتهم»[74].

إن فارس دُو مِيرِي الذي لا يتردد، كما رأينا في السابق[75]، في الاستعانة بالعطف الإلهي للتمثيل على أهمية أن يكون المرء محبوباً، يؤكد أن حبَّ الأشياء الممتعة قد دلَّنا عليه المسيح:

«يبدو لي أيضاً أن أكمل قدوةٍ، وتلك التي ينبغي لنا أن نحاكيها أكثر، كانت تحبُّ كل ما يُفعَل عن طيب خاطرٍ، مثل العطور الممتازة التي تُسكَبُ عليها. وهل أستطيع أن أتخيلَ ما هو أمتع من خُطبها الأشد اقتضاباً وأفعالها الأشد صغراً؟»[76].

قد يحدث أن بعض الحكايات الإنجيلية تُؤوَّل فقط في علاقتها بدورِ القدوة التي يحملها المسيح، والتي تصبح بدونها غير مفهومةٍ، لأنها غير متطابقة مع الكمال الإلهي:

«إن المسيح يَرَى في عِلمه بالغيب أن المخاطر الكبرى والكثيرة التي يُعرِّضُنا لها حُبُّنا للأشياء العظيمة؛ ولهذا فهو يفرُّ منها، لإرغامنا على الخوف منها؛... إنه يعلِّمنا كلنا أن الواجب الأساسي بالنسبة إلى المسيحي، إنما هو قمع طمعه»[77].

إن الرَّبَّ نفسه، لا مبرِّرَ له لكي يفِرَّ. إن القدوة هي وحدها التي تمتلك ذلك.

لَا وجودَ حتى في الوسط الذي تعيش فيه القدوة، من لا يُمكن أن يُدعَى لتيسِير فعل هذه الأخيرة بتقريبها إلى من تُقتَرح عليهم كقدوةٍ وأمام من تُشَرَّفُ لهم لنفس الغاية:

(74) Ibid., p. 137.

(75) ينظر المبحث 79: «المثال».

(76) Chev. DE MERE, *Œuvres complètes,* t. II: *Des agrémens,* p. 28.

(77) BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur l'ambition,* p. 394.

«وكما أن أتباع المسيح الصغار يتمجَّدُون حينما يفكرون أن المسيح عاملٌ، وأن الفلاحين ينبغي لهم أن يعبِّرُوا عن نفس الاعتزاز أمام الفقرات المكرَّسة لتمثيلات الإنجيل للحياة في البادية وللوظيفة المقدسة للخبز والخمر، وينبغي لهم أن يستخلصوا فكرة أنّ المسيحية هي مِلكُهم»(78).

تبيِّنُ هذه الأمثلة العديدة أن الحِجَاج بالقدوة، حتى إن كان محصوراً في تمجيدِ حياةِ كائنٍ واحدٍ قابلٌ لاستعمالاتٍ وتطويعات متنوعة، بحسب ما إذا كان هذا المظهر أو ذاك من الكائن الكامل قد وُضِع في مرتبة البطولة ومقترح لمحاكاة الناس.

إن الكائن الكامل يقبل أكثر من أية قدوةٍ أخرى هذا التطويع لأنه، بصفته وجوهرِهِ يمتلك شيئاً مما لا يمكن الإمساك به، ومن المجهول، وأنه من جهةٍ أخرى لا يصلح فقط إلا لزمنٍ ما ومكانٍ ما. والحال أنه في حدود ما نعتقد نستطيع استعمال القدوة مستقلةً عن الظروف، حينما تكون القدوة أكثرَ من مجرد هيكلٍ (pattern) محصور المدى، فإن تهمة التعالي الزمني تصبح بدون أساسٍ. إن دورَ المؤوِّل يصبح حينئذٍ أساسياً: إنه هو الذي يسمح للقدوة غير المطروحة للنقاش بأن تستخدم كدليلٍ في كل ظروف الحياة.

ب. الاستدلال بالتناسب

82. ما هو التناسب؟

لا أحد ينفي أهمية التناسب في سلوك الذكاء. ورغم ذلك، فمع حيازته الاعتراف باعتباره عاملاً أساسياً للابتكار، فقد نُظِرَ إليه بتوجُّسٍ بمجرد ما يُراد جعله أداة برهنةٍ. صحيحٌ أن بعض الفلسفات، مثل فلسفة أفلاطون وأفلُوطِين أو سان تُومَاس قد بَرَّرت الاستعمال الحِجَاجيَّ للتناسب بفضل التصور الذي تُقدِّمه عن الواقع؛ وهكذا فإن هذا الاستعمال كان يبدو مرتبطاً بمِيتافِزِيقا ما، وبمصيرها. إن المفكرين التجريبيِّين لا يرون في الغالب، خلافاً لذلك، في التناسب إلا مشابهةً من نوعية دنيا، وقاصرة وضعيفة وعديمة اليقين(79). إننا نسلِّمُ

(78) S. WELL, *L'enracinement,* p. 82.

(79) HUME, *Traité de la nature humaine,* t. I, p. 226.

عادةً بشكلٍ صريحٍ، أن التناسب يشكِّلُ جزءاً من سلسلة تطابق ـ تشابه ـ تناسب، التي تؤلف الدرجةَ الأقل دلالةً. إن قيمتها الأساسية قد تكون هي السماح بصياغة فرضية ينبغي التثبت من صحتها بالاستقراء[80].

وبعيداً عن فكرة أن التناسب لا يمكن أن يستخدم كنقطة انطلاقٍ لبرهنات لاحقة؛ إلا أنه لا يتميز في هذا عن أي استدلالٍ آخر، لأن استنتاجاتهما يمكن أن تكون خاضعةً لتجربة جديدةٍ. فهل يجوز لنا أن ننفي عن التناسب أية قوةٍ برهانيةٍ، والحال أن الواقعة الوحيدة القادرة على جعلنا نفضِّلُ فرضية على أخرى، تدلُّ على أنه يمتلك قيمة حجة؟ إن أية دراسةٍ شمولية للحِجاج ينبغي أن تخصَّ التناسب بمكانٍ باعتباره عنصر برهنةٍ.

يبدو لنا أن قيمته الحِجَاجية ستكون أوضح إذا فحصنا التناسب باعتباره تشابه بنياتٍ، حيث تكون صيغته الأعم هي: إن أ هو بالنسبة إلى ب ما هو ج بالنسبة إلى د. هذا التصور للتناسب يرتبط بتقليدٍ قديم جداً، هو الذي كان ما يزال مستعملاً عند كَانط[81]، ووَاتلِيي[82] وكُورنُو[83]. إنه لم يتعرض لنسيان كامل، يشهد على ذلك هذا الرأي لـ م. كَازَالس الذي استشهد به بُول غرُونِيه في كتابٍ حديثٍ.

> «إن ما يشكِّلُ تفرد التناسب وما يميزه عن التطابق الجزئي، أي عن المفهوم، المبتذل بعض الشيء، عن المشابهة، فهو بدل أن يكون **علاقة تشابه** فهو **تشابه العلاقة**. ولا يتعلق الأمر هنا باللعب اللفظي، إن النمط الأصفى للتناسب نلقاه في **التناسب الرياضي**»[84].

إننا نوافق على هذه العبارات، ولا نستثني إلا الأخيرة منها. فإذا كانت

---

(80) J.ST. MILL, *Système de logique,* vol. ii, p. 90.

(81) KANT, *Prolégomènesà toute métaphysique future,* pp. 146-147.

(82) Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* p. 359, Appendix (B) to p. 67.

(83) A.-A. COURNOT, *Essais sur les fondements de nos connaissances,* vol. I, pp. 93-94.

(84) P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon,* p. 10. Cf. Mgr DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie,* p. 15.

الإتيمُولُوجيَا تحفز على أن نعثر على النمط الأول للتناسب في التناسب الرياضي[85]، فإن هذا الأخير لا يشكِّلُ في نظرنا إلا حالةً خاصة من تشابه العلاقات وليس هو الأكثر دلالةً. وفي الحقيقة، فإننا لا نرى في هذا ما يميِّزُ بالضبط، بالنسبة إلينا، التناسب، والذي يحيل على الفرق بين العلاقات التي تتقابل. ولأجل تدقيق هذا، فلننطلق من تناسبٍ بسيط للغاية ونمطيٍّ، مجلوبٍ من أرسطو:

«بما أن الخفافيش يبهرها ضوء النهار، كذلك وضع ذكاء النفس أمام الأشياء التي هي بطبيعتها الأكثر بداهةً»[86].

إننا نقترح تسمية **موضوع** للطرفين أ وب اللذين تنصب عليهما الخلاصة (ذكاء النفس، البداهة) وتسمية **الشبيه** لمجموع الطرفين ج و د اللذين يستخدمان لدعم الاستدلال (عينا الخفاش، ضوء النهار). ومن الطبيعي فإن الشبيه يكون أشهر من الموضوع الذي ينبغي أن يوضح بنيته أو تأسيس قيمته، سواء قيمة المجموع أم القيمة العائدة إلى كل واحد من الطرفين. ومع ذلك فليست الأمور دائماً بهذا الشكل: إن كَاترين دُو جِين، قد حاولت في آخر دراستها **مُصنَّف المطهَر** أن توضِّحَ حالتها النفسية، بالتناسب مع أحوال أنفس المطهر، التي يصعب أن يقال عنها إنها معروفةٌ أكثر، إلا أنها في الوصف قد كرَّست لها عبارات مسهبة:

«هذه الصورة التطهِيرِية التي أراها في أنفس المطهر، أحسها في نفسي، خاصةً منذ سنتين، وأحس بذلك كل يومٍ وأراها بشكلٍ أوضح. إن نفسي تظل في هذا الجسد كما في مطهرٍ»[87].

وفي كل الأحوال، تقوم بين الموضوع والشبيه، علاقة غير متناظرة تتولد عن المكانة التي يحتلانها في الاستدلال.

(85) Cf. M. DOROLLE, *Le raisonnement par analogie,* chap. I.

(86) ARISTOTE, *Métaphysique,* liv. a, 993 b.

(87) SAINTE CATHERINE DE GËNES, *Œuvres, Traité du purgatoire,* chap. XVII. p. 150.

ومن جهةٍ أخرى فلكي يقوم التناسب فإن الموضوع والشبيه ينبغي أن ينتسبا إلى مجالين مختلفين، فحينما تكون العلاقتان منتسبتين إلى نفس المجال ويمكن أن تندرجا تحت نفس البنية المشتركة، فإن التناسب يترك المكان للاستدلال بالشاهد أو المثال، إن الموضوع والشبيه يمثلان حالتين لنفس القاعدة. وكذلك، فبما أن بعض الاستدلالات تمثل أمامنا باعتبارها تناسباتٍ (تلك هي الحالة الغالبة حينما يكون الشبيه مجلوباً من المجال الحسِّي والموضوع من المجال المعنوي)، فإن استدلالات أخرى تبعث بهذا الصدد بعض الشكِّ، مثال ذلك هذه الفقرة لكُولِيت المتعلقة بالعلاقات مع سرب من الجواثم [نوع من الطيور]:

«لم يكن الزمن بعيداً حيث سأكتشف في حشدٍ صغيرٍ سديميٍّ، الفردَ، المفرد، الأَثِيرَ الذي قد يَعشَقُنِي. يظل الخطر مع الحيوان هو نفسه دائماً بالنسبة إلينا. الاختيار وأن تُختَارَ والحب: فور ذلك يأتي الانشغال، خطر الفقد، التخوف من زرع الأسى. كلمات عظيمة جداً في موضوع الجاثم؟ نعم، جاثم. ففي موضوع الحب ليس هناك شيءٌ صغيرٌ»[88].

هل يتعلق الأمر بتناسبٍ مع الحب الإنساني؟ هل يتعلق بمثالٍ يؤدي إلى تعميم؟ إن الكلمات الأخيرة قد تؤدي إلى تفضيل هذا التأويل. فبدونها قد نكون مدفوعين إلى أن نرى في كلِّ هذه الفقرة عرضاً تناسبياً حيث يمثل الحب الإنساني الموضوع. إن التأرجح بين شكلين من الاستدلال يمكنه، من الجهة الأخرى، أن يكون، في بعض الحالات أشد فعاليةً.

إن انطباع أنّ الأمر يتعلق بمجالين مختلفين يمكن أن يكون تابعاً لاستعدادات السامع. إلا أن انصهار المجالين أو انفصالهما هو في الكثير من تمهيد الخطاب: إن اختيار الألفاظ المستعملة أمر أساسيّ، ونستطيع أن نتناول في هذا الصدد المُلاحظات السابقة المتعلقة بالاختلافات من حيث الطبيعة أو الدرجة. إن كل ما يطرح اختلافاً في الصنف، أو الأصل، ينزع إلى إقامة مجالاتٍ منفصلةٍ يمكن أن يندرج في كلٍّ واحدٍ منهما الشبيه والموضوع: إن

(88) COLETTE, *Le fanal bleu*, p. 34.

التعارض بين النهائي واللانهائي هو اختلاف طبيعة، وهو سيكون مسعفاً للاستدلال التناسبي.

يمكن أن نتساءل عما إذا كانت تلتقي داخل نفس التخصص تناسباتٌ بمعناها المحصور. إن السؤال ينبغي له، كما نرى، أن يُجابَ عنه بالإيجاب، إلا أن الجواب حرجٌ جداً. إن البيولوجِيِّين يستعملون مفهومين قابلين لتوضيح هذه المشكلة: التشاكل homologie (مثال ذراع وجناح)، التناسب analogie (مثال تشابهات تتولد عن الحياة المائية لدى أفراد من أجناسٍ مختلفة). ففي الحالة الأولى، نتوفر على موضوع بنيوي يشكِّلُ نسقاً طبيعياً، شاملاً ومستوعباً الحالات الفردية المتقاربة، وهو نسقٌ محدَّدٌ في الآن نفسه بالتشريح والجنينية والإحاثة (البَلْيُونطلوجِيَا [علم الأحياء القديمة])، التي توحِّد الأفراد في نفس المجال. وفي الحالة الثانية يتجه الفكر من جنسٍ حيوانيٍّ إلى آخر، منظورٍ إليهما في انعزالهما النسبي.

وفي القانون، نجد الاستدلال التناسبي بمعناه الخاص ينحصر، حسب ما يبدو، في المواجهة، بشأن نقاطٍ خاصةٍ، بين القوانين الوضعية المختلفة بحسب الزمن والمكان الجغرافي أو المادة المعنية. وخلافاً لذلك، ففي كلِّ مرةٍ نبحث فيها عن تشابهاتٍ بين الأنساق، نعتبر هذه كأمثلةٍ للقانون الكوني؛ وبنفس الطريقة ففي كلِّ مرةٍ نحاجج فيها لصالح تطبيق قاعدة محددة على حالات جديدة، نؤكد بهذا، بأننا بداخل مجالٍ وحيد: وهكذا فإن إعادة تأهيل التناسب، باعتباره مقوِّم تأويلٍ توسعيٍّ، يستجيب لرغبةِ بعضِ رجال القانون في أن يروا فيه شيئاً آخر غير الحد الذي نقِّص بواسطته ما يقدِّمه الخصم كمثالٍ، سيتحقق بإعطاء التناسب دلالةً مختلفةً عن تلك التي اقترحناها[89].

83. العلاقات بين حدود تناسب ما

حينما يُقال إن كلَّ تناسبٍ يقوم على علاقة بين أربعة حدودٍ، فمن الواضح

(89) ينظر على وجه الخصوص N. BOBBIO, *L'analogia nella logica del diritto*, *Spécialement* p. 34.

أننا نقدِّمُ بذلك نظرة تخطيطية للأشياء. يمكن لكلِّ حدٍّ من تلك الحدود أن يعود لمقام بالغ التعقيد، وفي هذا يكمن في الحقيقة ما يميِّزُ **تناسباً غنياً**.

بما أن الأمر يتعلق بتشابه العلاقات فإن ذلك يسمح باختلافات مهمةٍ جداً كما نشاء، بين الموضوع والشبيه. إن طبيعة الحدود هي، لأول نظرة على الأقل، ثانوية. وفوق هذا، فكثيراً ما كان الدور الذي تلعبه في التناسب هو وحده الذي يدققُ معناه. فحينما يصرخ حِزقِيَال:

«سأَهَبُهُم نفسَ القلب وسأحشُرُ في أحشائهم روحاً جديدةً، وسأنتزع من جسدهم قلباً من الحجر وأعطيهم قلباً من اللحم»[90].

إن اللحم هو بالنسبة إلى التُّقَى مثل الحجر بالنسبة إلى العصيان؛ في حين أننا نجد في تناسبات كثيرةٍ، اللحم هو بالنسبة إلى النفس مثل حالة الخطيئة بالنسبة إلى حالة العفو. إن نفس الحد متصَوَّرٌ إذن بطرقٍ مختلفةٍ جداً، لكي يندرج في تناسبات بمعانٍ بالغة التعارض.

على الرغم من أن التناسب ـ النمط ينطوي على أربعة حدود، فكثيراً ما كان عددها مختزلاً في ثلاثة الحدود، حيث يمثُل أحد هذه الحدود مرتين في الخطاطة، التي تصبح: ب هو بالنسبة على أ ما هو ج بالنسبة إلى ب.

إليكم هذا المثال لِلَايبنِيتز:

«. . . كل المواد الأخرى تابعةٌ للرَّبِّ كما الأفكار تنبعث من مادتنا»[91].

وهذا المثال المنسوب لهِرَاقلِيط:

«إن الرجل في نظرِ الألوهية، هو أيضاً طفوليٌّ كالطفل في عين الرجل»[92].

(90) EZECHIEL, XI, 19.

(91) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, 4e vol: Discours de métaphysique, XXXII, p. 457.

(92) P. GRENET, *Les origines de l'analogie Philosophique dans les dialogues de Platon,* p. 108, n. 367. (Fragments Diels, 79, Bywater, 97.)

إن الحد المشترك «مادة» و«الرجل»، يدعو إلى تأطير الموضوع في امتداد الشبيه، وإلى ترتيبهما. إلا أن تمييزَ المجالات، الضروري لقيام التناسب، هو مع ذلك مؤمَّنٌ: لأن الحد المشترك، مع كونه صورياً هو نفسه في الموضوع وفي الشبيه، ينفصل بفضل استعماله المتميِّزِ، الذي يجعله ملتبساً. وفي الحقيقة ينبغي التنبيه على أن الحد المشترك، إذ إن مكانه في الشبيه وفي الموضوع يربطه بعلاقة مع حدين منتميّينِ إلى مجالين متباينين، يكتَسِب بهذا نفسه دلالات متباينةٍ إن قليلاً أم كثيراً.

يمكن استنتاج أنّ كلَّ تناسبٍ قائمٍ على ثلاثة حدود يمكن تحليله إلى تناسبٍ قائمٍ على أربعة حدود. من المفيد مع ذلك تمييزُ تناسبات يكون فيها الشبيه والموضوع امتدادَ أحدهما للآخر، من تلك التناسبات حيث التشديد يقع على التوازي بينهما. وبهذا فإن التأويل الحِجَاجيَّ يمكن أن يكون مختلفاً جداً.

يبيِّنُ هذا تناسبان مقتبسان من كتاب جِيلسُون حول الطُّوميَّة. إليكم المثال الأول:

«حينما يلقن معلِّمٌ تلميذه، ينبغي لعلم المعلِّم أن يحتويَ ما يدخله في نفس تلميذه. والحال أن المعرفة الطبيعية التي نَمتلكها عن المبادئ تأتينا من الرَّبِّ، إذ إن الرَّبَّ هو صانع طبيعتنا. هذه المبادئ هي إذن نفسها، مُحتواةٌ في حكمة الرَّبِّ. من هنا ينتج أن كل ما هو معارضٌ لهذه المبادئ معارض للحكمة الإلهية وبالنتيجة فهو غيرُ صادرٍ عن الرَّبِّ»[93].

إليكم المثال الثاني:

«كما الطفلُ يفهم ما لم يكن بإمكانه أن يكتشفه، إلا أن معلِّماً يعلِّمه ذلك، كذلك الذكاء الإنسانيّ يتمكَّن بدون صعوبةٍ من عقيدةٍ تُؤمِّن صدقَها سلطة أعلى من الإنسان»[94].

(93) E. GILSON: *Le Thomisme,* p. 31, (Contra Gentilles, 1, 7.).
(94) Ibid., p. 35.

ففي هاتين الحالتين نتوفّرُ على شبيهٍ مجلوبٍ من مجال الحياة اليومية، وهو مجال التعليم؛ في الحالتين هناك فارقٌ هامٌّ في القيمة، ليس فقط بين حدود كلِّ مجالٍ، وإنما أيضاً بين المجالين المعنيَّينِ. ولكن في الحالة الأولى نجد أن هذا الفرق ليس هو ما يهمُّ بالأساس، ولهذا ندرك بالأحرى التوازي بين العلاقتين (معرفة الرَّبِّ هي في علاقتها بالمعرفة الطبيعية مثل علم المعلِّم في علاقته بعلم التلميذ). وفي الحالة الثانية، فعلى العكس، نجد اختلافات القيمة هي ما يهمُّ أكثر. ونحن نميز بالأحرى تناسباً بثلاثة حدود مرتّبة (السلطة الإلهية هي بالنسبة إلى الذكاء الإنساني ما هو المعلِّم بالنسبة إلى الصبي)، ونحن ندركها رغم أن الطرف المشترك ليس شكلياً متماثلاً («معلم»، «الذكاء الإنساني»)»[95].

ولنضف إلى هذا، أنه إلى جانب التناسبات من ثلاثة حدود مرتَّبة، توجد تناسبات تستجيب للخطاطة الآتية: أ هو بالنسبة إلى ب ما هو أ بالنسبة إلى ج. إليكم هذا المثال الرائع المجلوب من دِيمُوستِين:

> «إلا أن المال، إذا وضع، كما في كفة ميزانٍ، لترجيح اختيارٍ ما، فإن هذا المال يؤثِّرُ في ذهن من يستلمه، ويعود هذا عاجزاً عن تقدير الأشياء تقديراً سليماً»[96].

إن المال على الرغم من أنه مستعملٌ هنا بالمعنى المادي وحسب، يشغل هنا وظيفتين مختلفتين. الخطيب يستفيد هنا من مصادفة موفقة؛ إنها هي التي تسمح بانصهار بين أحد حدّي الشبيه وأحد حدّي الموضوع. إننا سنرى لاحقاً بأي شيءٍ يقترب مثل هذا التناسب من بعض الاستعارات.

إن الأساسي، في تناسبٍ ما، هو مواجهة الموضوع مع الشبيه؛ إنه لا يفترض أبداً أنّ هناك علاقة قبلية بين الحدّين. إلا أنه حينما تنعقد علاقة بين أ و ج، وبين ب و د، فإن التناسب يسمح بتطورات في كل الاتجاهات التي هي أحد مظاهر تناسبٍ غنيٍّ. كان تَارد يجد متعة في بسط تناسباتٍ ذات اتساع مدهشٍ، حيث العلاقات بين

(95) يُنظر عند باسكال تناسب بأربعة أطراف وتناسب بثلاثة أطراف مرتبة في نفس الاستدلال.
Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 452 (130), p. 958 (234 éd. Brunschvicg).

(96) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. II: *Sur la paix*, § 11.

الأطراف المتشاكلة لا تتنازل البتة عن أي شيء لمصلحة العلاقات الموجودة داخل الموضوع والشبيه(97). هذه العلاقات بين الحدود المتشاكلة تكون في بعض الأحيان في الصدارة؛ إن التناسب يُفكَّر، قبل أي شيءٍ، مثل تَجانُسٍ بين حدَّي الموضوع والشبيه. ومن هذا التجانس تستخلص المشابهة بين المجالات. من هذه الزاوية ثبت جِيرُولَامُو فرَاكَاسترُو، في عزِّ القرن السادس عشر تعددية وخصوصية فاعلِي أمراضنا المعدية(98).

إن الترتيبات المزدوجة، بعلاقاتها المركبة التي تختص بها، العلاقات الأفقية القائمة على البنية الواقعية، والعلاقات العمودية للترتيب، تسمح بشكل خاصٍّ بإقامة تناسبات غنيةٍ. إن التمييز بين الترتيب المزدوج والتناسب عميق في نظرنا؛ إن الأول القائم على ترابط واقعي؛ والثاني يشير إلى تواجه علاقاتٍ قائمة في مجالات متباينةٍ. إلا أننا نستطيع في الكثير أن نحاجج بالتناسب بتوزيع الحدود المتعاقبة من الترتيب المزدوج، بين الموضوع والشبيه. بهذه الطريقة فإن الترتيب المزدوج الذي يَستنتِج من سموِّ الرّبِّ على الإنسان سموَّ العدل الإلهي على العدل الإنساني، يمكن أن يؤديَ إلى تناسب يكون معه العدل الإلهي هو في علاقته بالرَّبِّ ما هو العدل الإنساني في علاقته بالناسِ. وعلى العكس من ذلك، فحينما يبسط التناسب ترتيبين طويلين ينتمي أحدهما إلى الشبيه والآخر إلى الموضوع وأن المجالين مختلفان من حيث القيمة، فإن التناسب يمكنه بسهولةٍ أن يؤدِّي إلى سلسلة من الترتيبات المزدوجة. هذه هي، على وجه الخصوص، الحالة حينما يستخرج أفلُوطِين، من الطبيعة الترتيبية التي توجد في الموكب الملكي، استنتاجات في موضوع وقائع تخضع للوَاحِدِ والتي هي قريبة منها قليلاً أو كثيراً(99).

على الرغم من أن التناسب هو استدلال مرتبط بعلاقات، وهي علاقات قائمة في طرفي الموضوع والشبيه فإن ما يميزه بعمق عن مجرد التناسب الرياضي

(97) Cf. notamment TARDES, *La logique sociale,* pp. 98-99.

(98) G. FRACASTORO, *Opera omnia, De sympathia et antipathia rerum,* chap. II: De analogia rerum in agendo, pp. 65 b et suiv.; *De contagione,* chap. 8: De analogia contagiomum, pp. 81 et suiv. Cf. aussi Silfilide, liv. I, vv, 258-306.

(99) PLOTIN, *Ennéades,* V, 5, § 3.

هو أن طبيعة الطرفين في التناسب، [أي الطبيعي] لا تكون حيادية أبداً. إذ يقوم في الحقيقة بين أ و ج وبين ب و د تقارب يؤدي إلى تفاعل، وخصوصا إلى الرفع أو الحط من قيمة حدّي الموضوع. وهذا مثالٌ يوضِّ آلية هذا التفاعل:

«. . . وهذا الاختيار لآيمِي [دُوق سَافوَا]، الذي تم بكامل المهابة بالسلطة المقدَّسةِ والتوافق العام، قد تحول إلى دخانٍ، إذ إن المدعو آيمِي قد تمت تهدئته بقبَّعةِ الكَاردِينَال، مثل كلبٍ ينبح لأجل قطعة خبزٍ»[100].

إن تنقيص حدّي الموضوع قد تولّدَ عن طبيعة طرفي الشبيه؛ إلا أن قيمة هذين مشتقَّةٌ هي نفسها، جزئياً على الأقل، من استعمالها في التناسب: إن موقف الكلب النابح ليس بالضرورة موضوع حكمٍ ازدِرَائيٍّ.

وحينما يختفي التناسب عن الأنظار، فإنه يولِّدُ أحد آثاره الهزلية التي كان يهواها ستِيرن:

«يَالهُ من شجاع [الملك ويليام] قال عمي تُوبِي متعجباً، وإنه ليستحق التاج! ـ وصرح تريم [الجندي]: بجدارة مثلما اللص يستحق الحبل»[101].

إن التفاعل بين حدّي التناسب يؤدِّي في الكثير إلى الإدراج في بناء الشبيه عناصر قد لا تكون لها أية دلالةٍ إذا لم نفكِّر في الموضوع، حيث تنطوي هذه العناصر على واحدة. بهذه الكيفية يستعين لُوك، لأجل وصف الطريق المؤدية إلى الخلاص، بشبيه يمثِّل طريقاً مؤدّيَةً إلى القدس ويتساءل لماذا ينبغي أن تُساءَ معاملة الحاجِّ، لأنه لا يلبس الخُفَّين، أو لأن شعره لم يُزيَّن بطريقةٍ ما، أو لأنه لا يستعين بدليلٍ لابسٍ البياض أو متوَّجٍ بقبّعةٍ[102]، كل هذه التفاصيل لا تكتسي أهميةً إلا لأنها تدفع إلى التفكير في النزاعات بين أتباع مختلف الكنائس.

(100) CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, au Roy de France,* p. 13.

(101) STERNE, *Vie et opinion de Tristram Shandy,* liv. VIII, chap. XIX, p. 495.

(102) LOCKE, *The second treatise of civil government and a letter concerning toleration,* p. 138.

وأحياناً، فبفضل فعل الموضوع في الشبيه، يتم تغيِيرُ بعض عناصر هذا الأخير. بهذه الكيفية نجد تفاصيل متعلقة بشخصيات العهد القديم، آدم أو موسى، قد طالها التغييرُ لأجل السماح لهذه الشخصيات بأن تبشِّرَ بالمسيح. هذه التقنية نبه عليها رِيَاو:

«خلافاً لنص الخروج حيث قيل إن موسى العائدَ من مصر قد أركَبَ زوجته وابنَه على حماره، نرى في واحد من الألواح المزينة لمذبح كلوُستِيرنُوبور (القرن 12) النبيَّ ممتطياً حماراً في حين أن زوجته سِيفُورَا تتبعه راجلةً... هذه الرواية تفسَّرُ ببساطةٍ بداعٍ نمطيٍّ، لأن الأمر كان يتعلق بوضع هذا المشهد متوازناً مع **دخول المسيح إلى القدس**. كان ينبغي إذن أن يكون موسى راكباً على الحمار لكي يكون تابعاً للمسيح الذي يبشِّرُ به»[103].

وفي الكثير تُزوَّدُ حدود الشبيه بخصائص مجلوبة من عالم التخييل من شأنها تقريبه من الموضوع، من قبيل هذا الكلام البشري منسوباً إلى الحيوانات في الخرافات.

إننا نرى توفيق بُوسوِيه في التعديل الذي أدخله على الشبيه لحاجات الموضوع في التناسب الآتي:

«بقي هذا الفريق من المشاة من الجيش الإسباني، حيث كانت الطوابِير الكبرى المحاصَرَة، التي تشبه الأبراج، إلا أنها أبراجٌ كانت تعلم كيف تسد فجواتها، وهي تظلُّ غير مُتزَحزِحة وسط الهزيمة الشاملة»[104].

يسعى هذا الوصف إلى تخصيص دور الطوابِير في المعركة مع إظهارها كأبراج حصنٍ محاصر، ولكن بدون إغفال ما يمثِّلُ سموها.

توجد تقنيةٌ مستعملة بكثرة من قبل أفلُوطِين، لأجل تقرِيب الشبيه من

---

(103) L. REAU, *L'influence de la forme sur l'iconographie médiévale dans Formes de l'art, formes de l'esprit,* pp. 91-92.

(104) BOSSUET, Bibl. de la Pléiade, *Oraisons funèbres, Oraisons funèbres* de Louis de Bourbon, prince de Condé, p. 218.

الموضوع، وقد نبه عليها إِميل برِييه بوصفها بـ «تصحيح الصور»[105]: لا يتعلق الأمر بأيِّ تصحيحٍ للشبيه، ولكن بتصفيةٍ، بتغييرهِ بعد قولٍ مسبقٍ، بمعنى أشد اكتمالاً.

وهذا مثالٌ، من بين أمثلةٍ أخرى، من هذا المقوِّم الخاصِّ:

«إن رجلاً يدخل إلى منزلٍ مزيَّنٍ بزخارف نفيسة، ينظر ويتعجَّبُ من كل نفائسه، قبل أن يشاهد ربَّ المنزلِ؛ إلا أنه حينما رآه، وحينما أحبه وهو السيد الذي لم يكن تمثالاً بارداً، وإنما يستحقُّ أن يكون موضوع تأمُّلٍ واقعيٍّ، ترك كل شيءٍ جانباً لكي يتأمله هو وحده [...] قد نحتفظ بشكلٍ أفضل بالتناسب لو قلنا إنّ ما يمثُلُ لزائر الدارِ ليس إنساناً بل إلهٌ، لا يُدركُ بعيني الجسد ويملأ النفس بحضوره»[106].

إن الشبيه، وقد تم تغييرُه بهذا الشكلِ، مستمرٌّ مع ذلك في التأثير المرغوب فيه والمقبولية المخوَّلة للموضوع لم يطرأ عليها نقص. وفي الكثير فإن التصحيح يُدرَج على سبيل الافتراض، وأفلُوطِين، كما لاحظنا في المثال السابق، يُقَدِّ لذلك بواسطة الشرط «لو قلنا إن».

إن الافتراض هو أيضاً ما يستعمله كَانط في تناسبه الشهير الحمامة:

«إن الحمامة الخفيفة تتحايل على الريح التي تعاني جاذبيتها، ويمكن أن تتخيل أن بإمكانها أن تقاوم بشكل أفضل لو أنها عوضت الريح بالفراغ، كذلك يفعل أفلاطون وهو يغادر العالم الحسي، لأن هذا يضع في وجه الفهم الكثير من العراقيل، ويجازف بالهرب بعيداً عن هذا العالم، على أجنحة الأفكار، في فراغ الفهم الخالص، ولا يلاحظ أن مجهوداته غير مسعفة للسير قُدماً إلى الأمام، لم يعد في هذه الحالة يتوفر على مكان ما وعلى سند حيث يمكن أن يثبت ويوجِّه قواه لأجل تغيير فهمه للموضع»[107].

(105) PLOTIN, t. V, Notice, p. 129.

(106) PLOTIN, t. VI, IIe Partie: *Ennéade,* VI, 7, §35.

(107) KANT, *Critique de la raison pure,* p. 45.

إن مجهودات أفلاطون تبدو متشابهة مع مجهودات الحمامة، وموصوفة بألفاظٍ تذكِّرُ بهذه. إلا أن التفاعل يدرك إذا جاز القول في حالته الطبيعية لأن موقف الحمامة نفسها هو فرضيةٌ مشروطةٌ بالموضوع.

قد يحدث، مع ذلك، أن تصحيح الشبيه يجعله مضحكاً، لأنه لا يتلاءم مطلقاً مع الواقع. إن كِينتِيلِيَان يستشهد بعباراتٍ اعتاد سماعها في أي مكانٍ حينما كان شاباً:

> «حتى منابع الأنهار الكبيرة قابلة للإبحار» و«إن الشجرة المعطاء حقاً تثمر فَورَ غرسها»[108].

ماذا يحدث إذن مع التناسبات حيث يكون الموضوع قد أثر في الشبيه بطريقة مفرطةٍ؟ إن الرغبة في تقريب الشبيه من الموضوع، بدل أن يجعل التناسب مقنعاً، ينقلب ضدَّ الخطيب. إن السداد يبدو أنه يفرض نفسه حينما نغيِّرُ الشبيه: يمكن أن نجعله عجائبياً إلا أننا لا نستطيع أن نؤكِّدَ، ولو على سبيل الافتراض، ما هو مجرد حقيقة باطلة من الأفضل في مثل هذه الحالات، مع استعمال أطراف الشبيه، أن نفهم جيداً أن التغيير يتعلق بالموضوع كما في هذه الفقرة لبُوسوِيه حيث الندم موصوفٌ بالتناسب مع الولادة.

> «من بين أعمال الندم، تخيَّلوا أيها الإخوة أنكم تلدون؛ وأن من تلدونه، هو أنتم نفسكم. نعم إنه عزاء كبير جداً أن تلدوا وأن تهبوا الحياة إلى آخر، يمسح في لحظةٍ كلَّ الآلام السالفةِ، فَيَالَلفَرحَة التي ينبغي الإحساس بها بأن يكون المرء قد نوَّ نفسه، وبأن يلد نفسه لأجل حياةٍ أبديةٍ!»[109].

84. آثار التناسب

إن التفاعل بين الموضوع والشبيه، المتولِّد عن التناسب ـ التأثير في

---

(108) QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. III, § 76.

(109) BOSSUET, *Sermons,* vol. II : *Sur la pénitence,* p. 83.

الموضوع هو الأكثر ظهوراً، إلا أن التأثير العكسي لا يمكن تجاهله، كما انتهينا من بيان ذلك ـ يتحقق بطريقتين، بالبَنيَنَةِ وبِنُقولِ القِيمةِ التي تُشتَقُّ منه؛ نُقُولُ القيمة من الشبيه إلى الموضوع والعكس، نَقل القيمة المرتبطة بطرفي الشبيه إلى القيمة المرتبطة بطرفي الموضوع. إليكم هذا التناسب الشهير لإِبِيكتِيت:

«إن الطفل الذي يحشر ذراعه عبر عنق الجرة الضيق، لكي يستخرج منها التين والجوز، ماذا يحدث له بعد أن يملأ يديه؟ إنه لن يتمكن من سحب يده فيستسلم للبكاء. يقال له: أطلق بعضها وستتمكن من سحب يدك. افعل أنت أيضاً نفس الشيء بشهواتك، لا تطلب إلا العدد القليل من الأشياء وسترى أنّك ستتمكن من الحصول عليها»[110].

إن الخلاصة المعيارية بصدد سلوك ذلك الذي يشتهي أكثر مما يمكن أن يحقّقه لهي مجرد النقل إلى هذه الحالة للحكم على السلوك الصبياني للفتى الذي يعجز عن سحب يده من الجرة، لأنها ممتلئة جداً. إلا أن ذلك النقل مترتبٌ عن كون سلوك الراشد يعاد بناؤه انطلاقاً من الشبيه. في هذا المثال ـ كما في كل الأمثلة الأخرى حيث يتناول فيها الشبيه من العالم الحسِّي والموضوع من العالم الذهني ـ يسمح التناسب بإعادة صنع الموضوع بحسب بنية محتملة، وهي إعادة صناعة تكون أسهل حينما يكون ممكنا التعرف المباشر على هذه البنية. بهذه الطريقة، فإن النقاشات الدائمة المتعلقة بعلاقات الفعل الحر للإنسان والمغفرة الإلهية تتخذ كموضوعٍ شبيهَ الرؤية التي تتطلب أعضاء بصرية وأيضاً مصدراً للضوء:

«كما أن الإنسان المحاط بِالظلام الحالك، رغم أنه يملك حاسة البصر، لا يرى شيئاً، لأنَّه لا يستطيع ذلك قبل أن يأتي الضوء من الخارج الذي يحس به حتى في حال إغماض العينين ويرى كل ما يحيط به حينما يفتحهما، كذلك إرادة الإنسان، فبقدر ما تطول مدة مكثه في ظلام الخطيئة الأصلية وخطاياه الخاصة، تكون مقيدة بظلامها الخاص، ولكن حينما يبرز ضوء الرحمة الإلهية، لا يبدِّدُ ظلام الخطايا من آثامها وحسب، بل إنه

(110) EPICTETE, *Entretiens recueillis par Arrien,* liv. III, chap. IX, p. 259.

شفي إرادة المريض، إنه يفتح بَصَرَها ويجعلها قادرة على تأمل هذا الضوء وتطهيره بالأعمال الحسنة»(111).

إن التناسب يسمح بفهم أفضل لعلاقات المغفرة وحرية الاختيار الأهمية المناسبة للإنسان والربِّ والخطِيئة والخلاص.

إن قيمة الحدود هي في الغالب محددةٌ ببنية التناسب. بهذا فإن التناسبات ذات الحدود الثلاثة، الدراما والحياة الدنيا والحياة فوق الدنيوية، تسعى إلى نزع كل جدية على الحياة الدنيوية في علاقتها بالآخرة، جاعلةً منها نوعاً من اللهو، والفرجة، حيث يلعب كلٌّ واحدٍ دوره في انتظار بداية الحياة الحقيقية(112).

إن بعض الحدود، من قبيل **النور والعلو والعمق وممتلئ وفارغ وأجوف،** رغم أنها مستعارة من العالم الفيزيقي، تبدو ممتلئةً بقيمةٍ في البدء. من الممكن أن الأمور هي كذلك. ولكن من الممكن أيضاً أنها قد استخدمت مراتٍ كثيرةً باعتبارها عناصر من الشبيه، في تناسباتٍ حيث يعود الموضوع إلى العالم الذهني، وحيث إنه لا يمكن أن تنفصل عنها القيمة المتولِّدة عن هذا الدور، باعتبارها نتيجة التفاعل مع بعض أطراف الموضوع. وأحياناً يُعتَقَدُ أنه بالإمكان الإمساك في حالتها الطبيعية، بالطريقة التي يتحقق بها نَقلُ القيمة، إلا أننا لا نكون أبداً متيقِّنِين تماماً، كما يشهد على ذلك هذا التناسب لأفلُوطِين الذي يقوم شبيهه علاقة المركز بالدائرة:

«خارجاً عنه [الأول] يوجد العقل والذكاء، اللذان يحيطان به وهما يلمسانه ويتعلقان به؛ أو بالأحرى إنه هو وحده الذكاء وحسب لأنه يلمسه... من المعروف أن دائرةً تكتسب خصائصها من مركزها، لأنها تلمس هذا المركز؛ وبطريقةٍ ما فإنها تكتسب، من هناك، شكلها، مثلها مثل شعاعاتها، حينما تلتقي في المركز، هي، بفضل أطرافها الموجودة جهة المركز، مثل المركز نفسه الذي تؤول إليه وتخرج منه»(113).

---

(111) JOANNIS SCOTT, *Liber de Praedestinatione,* IV, 8 Patrol. Latine, t. CXXII, col. 374-375.

(112) Cf. PLOTIN, *Ennéades,* III, 2, § 15.

(113) PLOTIN, t. VI, IIe Partie: *Ennéade,* VI, 8, § 18.

فإذا كانت الدائرة تُعطي بنيتها للعالم الأفلُوطِيني، فإن الواحد الذي هو مَبدَؤُها، يكتسب، بفضل التفاعل، ومهما كانت العلل الهندسية المتوفرة بهذا الصَّدد، تقويم فكرة المركز، التي تظلُّ ممتلئةً بقيمةٍ في حضارتنا.

إن المجازات الدينية والتشبيهات [البراديكمات] التي توجد بكثرةٍ في البِيبليَا، وفي الكتابات الأفلاطونية، لا تُستعار بالضرورة من المجال المادي. من الممكن تناولها من الحياة اليومية، لأجل توضيح مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وإكسابها بنيةً معينة وقيمة معينة. إليكم تناسبٌ من هذا النمط، مجلوب من خطابٍ لِدِيمُوستِين:

«إنكم تعرفون جيِّداً ما تحمَّله اليونانيون من جهة المقدونيين أو منا نحن أنفسنا، هؤلاء الذين حمّلوهم ذلك كانوا على الأقل أبناء شرعيِّين لليونان. كما حدث في بيت نبيل حيث بذر الثروة ابن شرعي. بهذا فهو يستحق اللَّوم والاتهام؛ أمّا ألّا يكون له حقٌّ في هذه الثروات، أو أنه ليس وريثاً شرعياً، فذلك ما لا يمكن الدفاع عنه. على العكس فأن يكون عبدٌ أو صبيٌّ يفترض أنه يبدِّدُ ويبَذِّرُ ثروةً، بهِرقل! سيكون هذا محكوماً من قبل الجميع بأن هذا أفضح شيءٍ وأبعده عن العفو! ولكن بصدد فِلِيب ما يفعله حالياً، أواه! هناك إحساساتٌ مغايرة؛ نعم، بالنسبة إلى هذا الرجل، وهو ليس فقط أنه غير يُونانيٍّ ولا شيء يربطه باليونانيين، بل ليس حتى بربرياً بأصولٍ مشرِّفةٍ»[(114)].

فحينما حدَّد التناسب المكانة التي يحتلها فِلِيب في العالم اليوناني فإن إحساسات الاحتقار والغيظ إزاء سلوكه لا يمكن إلا أن تسمح بالتشديد، ولكن شريطة، بطبيعة الحال، أن يحصل اقتناع مسبقٌ بأن فِلِيب ليس يُونانيّاً أبداً. من هذه الزاوية يُمكن أن نقيم بين التناسبات تمييزاتٍ بحسب درجة القبول المسبق للموضوع. إن بعض التناسبات تلعب، كما في المثال، دور التقوية؛ والأخرى التي ينبغي أن تتمتع هي وحدها بقدر أكبر من القوة للإقناع، قد تنجز وظيفةً أقربَ إلى وظيفة الشاهد. ولكن لا ننسَ أن هذا الاقتراب من المثال والشاهد هو، في حدِّ ذاته، مجردُ تناسبٍ.

(114) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. II: *Troisième Philippiques,* §§ 30, 31.

إن أحد آثار التناسب هو المساهمة في تحديد حدٍّ واحد أو حدَّي الموضوع. هذا الاستعمال هو الأكثر تواتراً في التناسبات ذات الأطراف الثلاثة، حيث تكون البنية: ب هو بالنسبة إلى س مثل ج بالنسبة إلى ب. فلأجل أن يُفهِم أفلُوطِين طبيعة الفعل الإلهي، يستعمل هذا التناسب:

«بما أن اللغة المنطوقة، مقارنةً باللغة الداخلية، تتجزأ في كلماتٍ، فإن لغة النفس التي تترجم **اللفظ** الإلهي متجزئةٌ إذا تمت مقارنتها **باللفظ**»[115].

قد يحدث مع ذلك أن يكون طرفا الموضوع مجهولين، وأن تسمح العلاقات المفترضة بين مجال الموضوع ومجال الشبيه بتدقيق بنيته. إننا نستدلُّ على الرَّبِّ وصفاته بالاعتماد على العلاقات المعروفة بين الإنسان وصفاته، وكذلك على الفكرة التي نكونها عن المسافة التي تفصل الرَّبَّ عن الإنسان: فحينما نسلِّمُ بأن الطيبة الإلهية والطيبة الإنسانية لا تشكلان جزءاً من نفس المجال الواقعي، نقول بألا وجود بين هاتين الخاصيَّتين علاقة تشابه، رغم تعيينهما بواسطة نفس المفهوم، ولكن هناك فقط علاقة تناسبٍ.

إن فكرة أنّ هناك مجالين هي في الكثير مؤمنةٌ بمفاهيم من قبيل الصورة والظل والإسقاط، التي هي من جهةٍ أخرى تناسبية. إن العلاقة بين المجالين يمكنها أن تكون بحيث تؤدِّي إلى قلبٍ لبعض البنياتِ. إن مَاريتَان يصف مصير إسرائيل بالتناسب مع مصير الكنيسة؛ إنه يدقِّقُ، جواباً لخصمٍ يصدمه هذا النوع من التناسبات المقلوبة:

«لقد قلنا إنها كنيسة متردية، وإن مهمتها المتحولة، بسبب خطئها، إلى مهمة ملتبسة، تستمرُّ في الظلام؛ ولقد نبهنا على أن هذه الأشياء ينبغي أن تُفهَمَ بطريقةٍ تناسبيةٍ... إسرائيل ليست غريبة بشكلٍ مفارقٍ للطبيعة عن العالم، **بنفس الطريقة التي هي** الكنيسة»[116].

قد يحدث مع ذلك أن نُرغَمَ على ابتكار الموضوع، وذلك لعدم إمكان فهم

(115) PLOTIN, Ennéades, I, 2, § 3.

(116) J. MARITAIN, *Raison et raisons,* pp. 212-213.

ألفاظ الخطاب بمعناها الحرفي، فاتجهنا إلى إعطائها معنى مجازياً، أي إلى التماس الموضوع، وإلى إعادة اختراع التناسب الذي قد يعطي الخطاب معناه الحقيقي:

«حينما تكون كلمة الله، التي هي حقيقية، باطلة حرفياً، فإنّها صادقة معنوياً Sede a dextris meis (Ps. CIX)، إن هذا باطلٌ حرفياً؛ وإذن فهو صادقٌ معنوياً»[117].

بما أن الخطاب لا يمكن أن يكون إلا صادقاً، بسبب صفة ذلك الذي يصدر عنه، ينبغي للقارئ أن يعثر على الموضوع، **عقل** الشبيه الذي قد يطابق نوايا المؤلف. هذا البحث يمكن أن ينتج إبداعات جديدة في الموضوعات الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية.

ولنلاحظ أن الواقعة الفزيقية، أو التاريخية للشبيه ليست بالضرورة مرفوضةً حينما يكون التأويل الحرفيُّ محكوماً عليه بأنه غيرُ كافٍ: إن القول بأن استراحة الرَّبِّ في اليوم السابع يمكن أن يؤوَّلَ كتناسب دالٍّ على المسافة التي تفصل الخالق عن الكون، والتراجع إلى الخلف في علاقته بما خلق[118]، لا يعني الحكم المسبق على واقعية الحكاية البِيبلِيَّة. وفي الحقيقة، نعرف أنه كثيراً ما يؤخذ من مجال ما هو واقعي شبيهُ تناسبٍ ما، ومن الجهة الأخرى، فإن الأثر التخيِيلي يمكن أن يكون له مدى تناسبي أو لا يكون. فبالنسبة إلى البعض، فإن قصيدة عشق لتشُوسِر ستكون اعترافاً مكشوفاً بحبٍّ واقعي؛ وبالنسبة إلى الآخرين، فإنها إبداعٌ تناسبيٌّ موضوعه قد يكون هو موت أميرة[119].

إن البحث عن المعنى التناسبي، الذي قد يكون هو المعنى العميق ناتجٌ أحياناً، ليس عن كون المعنى الحرفي باطلاً، وهذا قليل الأهمية، ولكن عن دواعٍ من طبيعةٍ أخرى، مواضعات الجنس، أو العصر أو ما يعرف عن نوايا المؤلف.

(117) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées*, 999, (31), p.

(118) E. BEVAN, *Symbolism and belief*, pp. 121-122.

(119) Marshall W. STEARNS, *A note on Chaucer's attitude toward love, Speculum,* vol. XVII, 1942, pp. 570 à 574.

إن بعض التقنيات يمكنها، من جهةٍ أخرى، أن تدفع إلى اعتبار قولٍ ما تناسبياً: استعمال شبيهات تعدُّدِيَّةٍ(120) واستعمال شبيهات فظةٍ أو ساذجةٍ(121).

85. كيف يستعمَل التناسب

تلعب التناسبات دوراً مهماً في الابتكار وفي الحِجَاج وذلك أساساً بسبب التطورات والامتدادات التي تسعف عليها: إنها تسمح بالانطلاق من الشبيه ببنية الموضوع، الذي تضعه في إطار مفهومي. وبهذا، يقول لنا ت. سوَان هَاردِينغ، الذي كان يفكِّر قبل أي شيء آخر في دور اللغة.

> «إن العلماء الأوائل الذين وصفوا الكهرباء باعتبارها «تيَّاراً» قد أعطَوا، وإلى الأبد، صورةً للعلم في هذا المجال»(122).

هذه الصورة تنتج عن أن التقريب بين الظواهر الكهربائية والمائية قد أحدثت تطورات تدفُّقُ وتُتَمِّمُ وتوسِّع التناسب الأول. ولكن إلى أين يمكن للتناسب أن يمتد؟

إن تطور التناسب شيء طبيعيٌّ في كل المجالات، وهذا في حدود ما تكون هناك حاجةٌ إليه، وحيث لا شيء يعارض هذا الأمر. وكما يقول بحقٍّ رِيتشَاردز، فليست هناك كليةٌ لتناسبٍ ما، إننا نستطيع استعماله مادامت هناك حاجةٌ، على الرغم من أن المجازفة في استعماله قد يؤدِّي إلى انهياره(123).

يفترق دورا ابتكار التناسب وبرهنته في تطوراته: ففي حال اتخاذه مكاناً في النقطة الأولى، فلا شيء يمنع من تمديد تناسبٍ إلى أبعد حدٍّ ممكنٍ، لكي نرى ما يمكن أن يترتب عن هذا، ومن وجهة نظر القيمة البرهانية، ينبغي الاحتفاظ به في حدود معينةٍ لا يمكن تخطيها بدون أضرارٍ، إذا كنا نرغب في تقوية اقتناع ما.

---

(120) Cf. Richard D.D. WATHELY, *Elements of Rhétoric,* p. 361 (Appendix to p. 67).

(121) Cf. Guitton, *Le temps et l'étérnité chez Plotin et Saint Augustin*, pp. 154-155.

(122) H. Swann Harding, *Science at the Tower of Babel, Pgilosophy of Science*, July 1938, p. 347.

(123) I. A. RICHARDS, *The philosophy of Rhétoric,* p. 133.

إن تطوير تناسبٍ ما، هو في بعض الأحيان إثبات صحَّتهِ؛ وهو أيضاً التعرض لضربات المُحاوِر.

وفي بعض الأحيان يتمُّ تطوير التناسب دون أن نلاحظ أدنى قطيعةٍ بينه وبين امتداداته، مثاله هذا التناسب لكانط حيث يقارن فلسفته بفلسفة هيُوم:

«. . . إن هذا [هيُوم] لا يترقب شيئاً من إمكانية هذا العلم الصوريِّ، حينما قاد سفينته، لأجل أن يجعلها في أمانٍ، إلى الشاطئ (الشَّكِّية) حيث يمكنها الدَّوامُ والاهتراء؛ في حين أنه يهمني تزويد هذه السفينة بربَّانٍ، يستطيع، بالالتزام بالمبادئ اليقينية لفنه، المستخلصة من علم الكرة الأرضية، والمزودِ بخريطةٍ بحريةٍ كَاملةٍ وببوصلةٍ، قيادتها بأمانٍ إلى حيث يشاء»[124].

إن الشبيه والموضوع يتطوران هنا في نفس الآن، بدون أن يفصل أي شيءٍ بين العلاقات المتعاقبة المذكورة؛ وكذلك يحصل في كل تناسبٍ يمتدُّ والذي يبدو تطوره محسوباً لدى المؤلِّف.

هناك حجج أخرى بالتناسب تتحقق في طورين، حيث يقدِّ الطور الأول الاستنتاج الأساسيَّ، كما في هذه الفقرة لِلَابروِيِّير:

«إن العجلات والنَّوابِض والحركات هي مختفية؛ لا شيء يظهر من ساعةٍ ما، ما عدا العقرب، الذي يتقدم بدون إحساسٍ وينهي دورته: هذه صورة الحاجب، التي تكون أدقَّ، حينما يقطع مسافةً كبيرةً، فإنه في الغالب يعود إلى نفس النقطة التي انطلق منها»[125].

إن العبارة «التي تكون أدقَّ» ينبغي الاحتفاظ بها؛ إنها تدل على أن التناسب هو أفضل مما كنَّا نفترض؛ وأن هذا التطور يلَازمه في الغالب ـ كما هي الحالة هنا ـ بأثرٍ غير متوقَّعٍ بل هزلي.

وأحياناً فإن أطوار الحِجَاج تكون ملحوظةً، ويُستغَلُّ هذا الأمر في أن

(124) KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future,* p. 15.

(125) LA BRUYERE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères, De la cour,* 65, p. 257.

التناسب الذي يبدو أنه حظي بالقبول تُطلَبُ أيضاً الموافقة على تطوره. ففي مُصنَّف عن الإِبستِمُولُوجِيَا التكوينية، يقول بيَاجِي، بعد أن بيَّنَ أنه يوجد تناسبٌ بين الأفكار المعلنة بصدد التطور وتلك التي تتعلق بنظرية المعرفة:

«فإذا كان هناك تطابق دقيق في كل الأجزاء بين الأطروحات اللّامَاركِيَّة والأطروحات التصاحبية أو التجريبية، ينبغي ترقب العثور عليه في الاعتراضات نفسها، الموجهة إلى هذين النوعين من التأويلات»(126).

وهو يتعجب من كون البيولُوجِيِّين المناهضين لِلامَارك يستطيعون أن يساندوا التجريبية الجذرية

«كما لو أن الذكاء يمكنه حينئذٍ، بالتعارض مع كلِّ الجهاز العضويِّ، ألا يمتلك أي قدرةٍ على النشاط الداخلِّي»(127).

إن هذا هو تمديد التناسب الذي يتمتع هنا بالقيمة الحِجَاجية ويسمح بصياغة اعتراض على التجرِبيِّين.

قد يحدث أحياناً أن التناسب بدل أن يتمَّ تمديده من قبلِ المؤلفِ، يحصل له ذلك من قبلِ ناقده، الذي يستخلص منه وسيلة تفنيدٍ، وهي تكون أشدَّ فعاليةً حينما تؤخذ من الخصم المعدات المفهومية. بهذه الطريقة فإن بِيريَات سَان برِي، الذي واجه رجلَ قانون محتقِراً لأية إحالةٍ على القانون الروماني والاجتهاد القضائي القديم، والذي كان يتطلَّعُ في أحد كتبه حول **القانون المدني**، إلى وصف «عروق القانون وعضلاته وملامحه وروحه»، قد تأسَّف على عدم «إتمام هذه الاستعارة حتى النهاية»:

«كان عليه بالأحرى أن يرى أن كلَّ كائنٍ حيٍّ يتلقى تنظيمه من كائنٍ سابقٍ ولدهُ»(128).

---

(126) J. PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique,* III, p. 102.

(127) J. PIAGET, ibid.

(128) F. BERRIAT SAINT - PRIX, *Manuel de logique juridique,* p. 66, note.

تفترض هذه الطريقة في التفنيد أنّ لنا دائماً الحق في تمديد تناسبٍ إلى ما وراء الإثبات الأول، وأنه، نتيجة هذا التمديد، إذا انقلب على المؤلف، أو أنه يبدو غير ملائم فإن ذلك يعود إلى أنه كذلك كان منذ البداية[129]. وفي الواقع فإن إمكانية تفنيد من هذا النوع قد تكون واردةً بصفةٍ شبه دائمةٍ، ولكن ما قيمة ذلك؟ إن التفنيد ليس أبداً قاطعاً، إذ بالإمكان الاعتراض على هذا التمديد؛ إلا أنه يكشف بوضوحٍ عن هشاشة وتعسفية التناسب البدئي؛ هذه هي أهميته الأساسية.

قد يحدث أيضاً أن يبادر المؤلف فيبيّن ما لا يكون ملائما في تناسبٍ ما، ويُطَوِّرُ أطروحته باعتبارها نقيض تناسبٍ ممكنٍ. هذا العرض يستعمل ما كان القدماء يسمُّونه التشبيهات بالنقائض، والذي لا يعتبر كما تذهب إلى ذلك **خطابة إلى إيرينيئوس** مجردَ زخرفٍ يمكن بسهولة الاستغناء عنه. بالإمكان أن نكون رأياً بهذا الصدد بهذا المثال المستخلص من نفس هذا النص:

> «في الحقيقة لا يحصل نفس الشيء كما في السباق، حيث إن من يفوز بالمشعل متوقّداً هو أسرع في سباق التناوب من ذلك الذي يتناوله منه؛ إن الجنرال الجديد للجيش ليس أسمى من ذلك الذي ينسحب؛ إذ إن المتسابق المتعبَ هو الذي يسلِّم المشعلَ إلى متسابقٍ جديدٍ بالكاملِ، وهنا جنرالٌ خبِيرٌ يترك جيشه لجنرَالٍ عديم التجربة»[130].

إننا نحتلُّ بشكلٍ مباشرٍ، وبالمعنى العسكري للفظ، ذهن السامع، بأن نبينَ الزيف الذي كان في فكرةٍ قد تنبثق بشكلٍ عفويٍّ. ينبغي أن نعرف هل كان من الملائم أن نضع في الصدارة هذه الحجة التي لم يصغها بعد المحاور. نعم، بدون شكٍّ، وذلك في حدود حيث نستطيع أن نبين أن الدعوى التي نعارضها ليست مبنيةً إلا على أساس استدلالاتٍ بالتناسب الذي نحرص على تفنيده.

(129) يُنظر بصدد ما يعتبره أفلاطون أشباه زائفة، في
V. GOLD-SCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* pp. 38-39.

(130) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 59.

وأحيانا فلأجل تفنيد تناسب ما نسعى إلى تصحيحه، بقلبه إن جاز القول، وذلك بوصف الكيفيّة التي سيكون عليها الشبيه، لو تمَّ تصوُّر الموضوع بكيفية مناسبةٍ. لا يتعلق الأمر فقط بتصحيح الشبيه القاصد إلى جعله مناسباً للموضوع تجنباً للابتعاد عن الواقع[131]؛ إن المقصود بالتصحيح هو مجموع التناسب. إن دور حدَّي الشبيه يصبح مع ذلك مهمّاً جداً لأن اختيارهما لم يعد حراً، وذلك لأنهما يحددان العلاقات التي يمكن أن تبرز لتصحيح التناسب. إننا نرى هذه التقنية في عمل جُون ستِيوَارت مِيل بصدد فقرة لِمَاكُولِي الذي يرفض تأثير الرجال العظام، وذلك بالتوسل بتناسب من هذا القبيل:

«إن الشمس تضيء الروابي حتى عندما تكون أسفل الأفق، وإن العقول الرفيعة تكتشف الحقيقة قبيل بزوغها أمام العامة. ذلك هو مقياس رفعتهم. إنهم هم أول المدركين للنُّور وأول عاكسيه، النور الذي سيغدو قريباً بدون مساعدتهم مرئياً لأولئك الذين يوجدون تحتهم (مقالة حول درَايدن، في (Mélanges, I, 186))»[132].

إلا أن مِيل سيتناول هذا التناسب لمَاكُولي بالتصحيح لأجل إفهامٍ أفضل للفكرة:

«إننا بدفع الاستعارة إلى أبعد حد، نؤكد أنه إذا لم يوجد نيُوتَن فإن العالم لن يَحصُل فقط على النظام النيوتُونِي، بل إنه سيحصل عليه بسرعة تماماً كما أن الشمس ستطلع في وقت أبكر بأنوارها الأولى على المشاهدين الذين يترقبونها في السهول. إذا لم تقف في وجوههم الجبال... إن العظماء من الرجال لا يقنعون بمشاهدة أنوار الشمس لامعةً في قمم الروابي، إنهم يصعدون إلى القمة وينادون الشروق، فإذا صادف أن لا أحد يطلع لهذه الغاية؛ وإذا لم يصعد أحد هناك فإن النور في الكثير من الأحوال قد لا يلقي بأنواره أبداً على السهل»[133].

(131) ينظر المبحث 84: «آثار التناسب».

(132) J. Stuart MILL, *Système de logique,* liv. IV, chap. XI, § 3, v. II, pp. 541-542.

(133) J. St. MILL, ibid., p. 542.

إلا أن التناسب المصحَّحَ يكتسب أهميَّته من الصيرورة الحِجَاجية الكاملة التي يندرج فيها؛ وحينما يتم تناول التناسبات في ذاتها فإن تناسب مِيل يبدو أخرق. إن المظهر الإيجابي (الرجال الذين يصعدون إلى الروابي والذين ينادون الشروق) هو في الحقيقة أقلُّ أهمية من المظهر السلبي (خيوط الشمس تصدم السهل بدون عارض). إن امتياز هذه التقنية هو الاستفادة من القبول الذي كان يمكن أن يُعِيرَهَا لها جزئياً التناسب البدئي.

وفي الفلسفة قد يحدث في الكثير أن تناسباً يكتسب، إن جاز القول، حق المواطنة وأن تقدم الفكر يتسم بتصحيحات متعاقبةٍ يتعرض لها. بهذا فلأجل أن يعارض لَايبنِيتز فكره بفكر لُوك، الذي قارن الذهن بكتلةٍ من الرخام، غيَّر هذا التناسب، بإعادة تناوله مصحَّحاً، لحسابه الخاصِّ:

> «أنا أيضاً استخدمت مقارنة حجرة من الرخام ذات العروق، بدل استعمال حجرة من الرخام الأحادي اللون، أو اللوحات الفارغة، أي ما يسمِّيه الفلاسفة tabula rasa. إذ إن النفس إذا كانت تشبه هذه اللوحات الفارغة، فإن الحقائق ستكون فينا مثل صورة هِرقل في رُخامَةٍ، حينما يكون هذا الرخام غير عابئٍ لتلقِّي هذه الصورة أو أية صورةٍ غيرها. ولكن إذا كانت في الحجرة عروقٌ يمكن أن تحدث علامة في صورة هرقل أفضل مما تفعل مع صورٍ أخرى، فإن هذه الحجرة ستكون أصلح له، وسيكون هرقل وكأنه بطريقةٍ ما فطريٌّ على الرغم من الجهد المطلوب لاكتشاف هذه العروق، ولتنظيفها بالصَّقلِ، بإزالة ما يمنعها من الظهور. بهذه الطريقة فإن الأفكار والحقائق تكون بالنسبة إلينا فطريةً، مثل النزوعات والميول والعادات أو المحتملات الطبيعية، وليس الأفعال، ولو أن هذه المحتملات هي دائماً مصحوبةٌ بأفعالٍ ما غير حسية في الغالب تستجيب لها»[134].

إن تطويع تناسب الخصم للدعاوى الخاصة قد كان إجراء حِجَاجٍ مخصوصٍ تفضيلٍ لايبنِيتز[135]. يحدث مع ذلك أن هذه التقنية تبدو غير كافيةٍ، بحيث يتم تركيز الاهتمام بواحدٍ من مظاهر الموضوع الذي يعجز الشبيه عن توضيحه، على

(134) LEIBNIZ, *Œuvres,* éd. Gerhardt, 5e vol: *Nouveaux essais sur l'entendement,* p. 45.

(135) Cf. LEIBNIZ, ibid., pp. 131-132.

الأقل إذا لم تكن هناك رغبةٌ في تحويله إلى شيءٍ عجائبي. إن الحِجاج التناسبي يدعو، في هذه الحالة إلى إبدال هذا الشبيه بشبيه آخر يُعتبر ملائماً. بهذه الطريقة، فلأن العلم، في كل مراحل تقدّمهِ، يبعث الانطباع بأنه مجموعٌ، فإن بُولَانيِي لا يوافق على تناسب مِيلتُون، الذي يقارن في **خطابه Aeropagitica** نشاط العلماء بالمنقبِين الذين ينصرفون، كل واحد في جهته، إلى العثور على أجزاء تمثال متناثرة ومختفية، للمحاولة لاحقاً تركيبها. يقول لنا بُولَانيِي، ينبغي بالأحرى أن نقارن العلم بجهاز عضويٍّ في طريق النموِّ[136].

إن تناسباً ما يبدو ملائماً حينما يوضِّح الشبيهُ خصائص الموضوع المعتبرة أساسية؛ إن تعويضه بتناسبٍ آخرَ يكمن في الغالب في تعويض بنيةٍ بأخرى، من شأنها أن تبرز خصائص تعتبر جوهريةً. إن قبول تناسبٍ ما، يتطابق إذن في الغالب مع حكمٍ على أهميةِ الخصائص التي يوضحها. إن هذا هو ما يفسر تأكيدات تبدو لأول نظرةٍ غريبةً. إن و. مُور وهو ينتقد تصورات فيتغينشتَاين يهاجم التناسب الذي تُعتَبَر بموجبه الأقوال بالنسبة إلى الأفعال مثل خطوط أسطوانةٍ بالنسبة إلى الأصوات، ويصرِّحُ:

> «إذا كان قول ما يمثل الواقعة مثلما يمثِّل خط على أسطوانة ما الصوت فحينئذ تنبغي لنا الموافقة على أطروحة فِيتغِينشتاين»[137].

إننا نرى أن قبول أو رفض التناسب يبدوان حاسمين، كما لو أن مجموعة من الخلاصات تبدو فيه مترابطةً معه بالضرورة، كما لو أنه، وهو يختصر ما هو أساسيٌّ في الأطروحة، يفرض بطريقة قاطعةٍ طريقةً في التفكير[138].

---

(136) M. POLANYI, *The logic of liberty*, pp. 87-89.

(137) W. MOORE, *Structure in sentence and in fact, Philosophy of science,* Janvier 1938, p. 87.

(138) إن تطبيق الاستدلال بالتناسب على الخطاب نفسه يتخذ أشكالاً أشد تنوعاً. هنا نجد العلاقة بين لغةٍ ووقائع ما يمثل الموضوع، في حين أن الشبيه فهو مأخوذ من المجال العائلي. وفي الكثير، فإن اللغة نفسها هي شبيهٌ ينبغي لبنيته أن تعرِّفَ ببنية العالم. وفي الكثير أيضاً، فإن ترتيب الخطاب هو موضوعٌ، موضَّحٌ بالتناسب مع جهاز حيٍّ؛ ينظر، الفقرة 105: النظام والمنهج.

إن لبعض المراحل التاريخية ولبعض الاتجاهات الفلسفية ميلاً نحو اختيار بعض الشبيهات ففي الوقت الذي نجد التناسبات المكانية مفضلة في الفكر الكلاسيكي، فإن فكرنا يفضل التناسبات الدينامية، إن البرغسونية مثلا، تتصف باختيار الشبيهات من المجال السائل والمائع والمتحرك في حين أن أفكار خصومه أميل إلى الشبيهات الصلبة والثابتة. لقد أكد رْيتشَاردز بحق أن الاستعارات التي تتخلى عنها فلسفة ما توجه الفكر تماما كما أن الاستعارات التي يُتَمَسَّكُ بها(139) توجهه؛ والواقع أن الفكر يمكن أن ينتظم بفضل هذا الرفض.

إننا على علم بأن السيولة الزمنية قد تم ضبطها بتناسبات مكانية، إلا أن اختيارها بالغ التنوع كثير الفوائد: أحيانا يكون الشبيه المستعمل هو خطّاً متصلاً لا نهائيّاً وأحيانا يكون عبارة عن نهر سائل، وأحيانا مجموعة من الأحداث السائرة مثل موكب أمام المشاهد، وأحيانا ينبثق من الظلام مثل سلسلة من المنازل المنورة بالتتابع الواحد تلو الآخر بمنار الشرطي؛ وأحيانا تكون السيولة الزمنية مثل إبرة إسطوانة الكراموفون، وفي أحيانٍ أخرى فهي طريقٌ ما نستطيع أن نرى منها في نفس الآن قطعاً تكون ممتدة بقدر تمتعنا بنقطة أصفى للرؤية: إن كل شبيه يشدد على مظاهر أخرى للموضوع ويفتح السبيل أمام إمكانيات تطورات(140) أخرى، ولهذا كان فهم التناسب هو في الغالب غير تام بدون مراعاة التناسبات القديمة التي تحاول التناسبات الجديدة تصحيحها وتعويضها. ومن جهة أخرى فإن فهم الشبيه، وعلى الخصوص حينما يكون هذا الأخير مقترضاً من مجال اجتماعي أو ذهني يفترض معرفة كافية بالمكان الذي يحتله في ثقافة ما وبالتناسبات السالفة والمضمرة التي يكون الشبيه مستعملا فيها، سواء كشبيه لموضوع آخر أم كموضوع شبيه(141) آخر. إن الرابط التقليدي الموجود بين النور والخير يجعل تناسب سكُوت إيرِيجِين(142) محتملاً شأنه شأن تناسب

(139) I. A. RICHARDS, *The philosophy of Rhethoric,* p. 92.

(140) Cf. E. BEVAN, *Symbolism and Belief,* pp. 85-94.

(141) Cf. La lecture et les voyages chez DESCARTES, *Discours de la méthode,* p. 47 et chez SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol 6: *Parerga and Paralipomena, Zweiter Band, Selbsidenken,* § 262, p. 525.

(142) ينظر المبحث 83: «العلاقات بين أطراف التناسب».

ماكولِي ومِيل المذكورين سابقاً. إننا نعرف الدور الذي يلعبه، منذ أفلاطون، التناسب الذي يتناول الحياة كفُرجةٍ[143]. إن استعمال مُوريَاك لشبيه الصيد لوصف الإنسان باعتباره فريسة الرَّبِّ سيكون مُؤَوَّلاً بطريقةٍ أدقَّ من طرف ذلك الذي يعرف أن نفس هذا الشبيه يستعمله المؤلف أيضاً لوصف المرأة باعتبارها قَنَص الرجلِ في المطاردات العشقية[144]. إننا نعرف، من جهةٍ أخرى، المكانة التي يخوِّلهَا يُونغ، في دراسته للنماذج البدئية لهذه المادة التناسبية التقليدية[145].

هناك أداة خاصة قائمة على استعمال شبيهات عديدة للتعبير عن نفس الموضوع، إن الإلحاح يُفَسَّر هنا بعدم كفاية شبيه مفرد وخاص مع رسم اتجاهٍ عامٍّ للفكر؛ هذا ما يحصل مع التناسبات ذات التنويعات المحرجة التي بفضلها يعرض لُوكُونت دِي نُوي العلاقات التي يراها بين آليات التطور والتطور نفسه[146]. إن استعمالات عديدة للشبيهات هي أمر محرج؛ وذلك يعود إلى التفاعل بين شبيه وموضوع، إذ إن تغيير الشبيه ينتج تغييراً للموضوع، وحينما يكون الموضوع مفرداً والشبيهات متعددة، يكون عرضة للغموض. ولكي نتمكن من تجنب هذه التداخلات بين مختلف التشبيهات، سيكون في الكثير التزام الخد ـ كما يفعل ذلك لُوكُونت دي نُوي ـ بألا نُتبعَ مباشرةً شبيها بشبيه آخر. حينما يلحق كل شبيه بنيته بالموضوع، حتى حينما تكون كل واحدةٍ من هذه محتملة، وحتى حينما تصبُّ، انطلاقاً من وجهة نظرِ القيمة التي يمتلكها أطراف الموضوع، في الاستنتاج ذاته، فإن اقترانها يبعث أثراً هزلياً، نجد أمثلة على ذلك ممتازة في دون كِيخوطي:

> «إذ إن الفارس التائه بدون سيدة هو مثل شجرةٍ مجردة من الأوراق، والحصن بدون أساسٍ، والظل بدون جسد يسبِّبُه»[147].

إن التناسبات المتعددة بدل أن تكون مستقلةً، يمكنها أن تَتَسانَدَ. هكذا كان

---

(143) Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* §§ 89-91.

(144) Cf. N. CORMEAU, *L'art de François Mauriac,* pp. 341-342.

(145) C. G. JUNG, *Psychologie und Religion,* p. 98.

(146) LECOMTE DU NOÜY, *L'homme et sa destinée,* pp. 76 à 80.

(147) CERVANTES, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la mancha,* vol. II, chap. XXXII, pp. 271, 272.

لُوك، ينتقل لأجل الوعظ بالتسامح، من التناسب المعروف جداً، بين شروط الخلاص والطرق المؤدية إلى السماء، إلى تناسبِ العزاءات، بحيث إننا لا نكاد نعرف ما إذا كان موضوع التناسب الأول أو شبيهه ما يكوِّنُ موضوع الثانية. إليكم النص:

«ليس هناك إلا طريق واحدة نحو السعادة الأبدية: ومع ذلك ففي هذا الخضم الكبير من الطرق التي يتبعها الناس يمكن أن نتساءل ما هي الطريق السالكة. والحال أن لا عناية الدولة ولا كفاءاتها التشريعية تيسِّران للمشرع اكتشاف الطريق السالكة للإنسان الذي يبحث من تلقاء نفسه عنها: إن لي جسداً واهناً متعَباً بمرض عضال التمست له الشفاء فلم أجد إلا وصفة واحدة وهي وصفة مجهولة، فهل يعود إلى الإداري تقديم الوصفة، إذ ليس هناك إلا واحدة وإنها مجهولة؟»(148).

يمكن للتناسبات أن تتراكب الواحد على الآخَر، إن جزءاً من الشبيه يصبح نقطة انطلاق تناسبٍ جديدٍ. يلجأ فِيكُو إلى هذا المقوم لكي يصف لنا الأثر الذي أحدثه موت آنجِيلَا سيمِّينُو في أميرة رُوكسيلَا التي فقدت زوجها حديثاً

«التي جعل حدادها المرُّ والحديثُ العهد قلبَها، رغم علوه ورحابته، والشبيه بقارُورةٍ مملوءةٍ بالذهب الأصفى، يَنغَمِرُ بألم شديد يصعب على أي كان ولأي سببٍ وطريقةٍ النفاذ إليه. ومع ذلك فإن هذا القلبَ صُدم وبقوة بحدادِ موت المركيزةِ، بحيث جعله يرن بِسُونَاتَتين رائعتين كما لو أن جسداً صلباً قد أصابه»(149).

لا شيء في آلية التناسب، كما وصفناها، لا تتعارض مع هذه التناسبات المتعاقبة. كثيرة هي مُصنَّفات الأسلوب التي تتحدث بازدراءٍ عن «الصور التي تتقاطع». فإذا كنا نمنع هذه، فسنكون مندهشين من رؤية كمٍّ من أقوالنا سيَشمَلها الحذف. إننا سنعود إلى هذه المسائل بصدد الاستعارة(150).

(148) Cf. LOCKE, *The second treatise of civil govenment and A letter concerning toleration,* p. 138.

(149) VICO, *Opere,* éd. Ferrari, vol. 6: *Orazionein morte di Angiola Cimini,* p. 301.

(150) ينظر المبحث 87: «الاستعارة».

86. وضع التناسب

التناسب أداة حِجَاج غير ثابتةٍ. وفي الحقيقة فإن ذلك الذي يرفض استنتاجاته سيسعى إلى تأكيد أن لا وجود «حتى للتناسب» وسينقِّصُ من قيمة القول باختزاله في مقارنة غامضة أو في تقريب لفظيٍّ خالص. إلا أن ذلك الذي يعتمد على تناسبٍ ما سيسعى، بشكلٍ يكاد يكون ثابتاً، إلى تأكيد أنّ هناك ما هو أكثر من مجرد تناسب. إن هذا يكون في حال عطالةٍ بين رفضَين: أحدُهما للخصم والآخَر للمناصرين.

أحياناً يتم تجاوز التناسب حتى بعد أن يتمَّ فهمه باعتباره كذلك. إن هذا يحصل لأن خصوصية التناسب تكمن في مواجهة بنياتٍ متشابهةٍ على الرغم من انتمائها إلى مجالات متباينةٍ. وحينما لا يحصل إدراك هذه البنيات كما هو الأمر في بعض الاضطرابات الذهنية، فإن أي تقريبٍ بين الشبيه وبين الموضوع سيميل إلى أن يُفسَّر بالخصائص المشتركة، وبالخصوص المشابهة بين الحدين(151). من جهة أخرى، ليس سهلاً بشكلٍ دائمٍ إقرار تمييزِ المجالات: إن ذلك تابعٌ لمعاييرَ تُعتمَدُ لإقامة ذلك التمييزِ. ففي بعض التناسبات وحسب من النمط المأنوس، من قبيل التمثيلات والخرافات لا يكون تمييزُ المجالات عرضةً للمناقشة؛ كذلك هو الأمر في بعض الفلسفات حيث الاستعمال التناسبي للحدود والبنيات هو وليد معيارية قبلية للوجود.

وأحياناً سيتم تخطي التناسب عبر الإيعاز فقط. إلا أنه سيكون في الكثير صريحاً ومعللاً ومبرَّراً.

إن أول مجهودٍ لتجاوز التناسب، لتقريب الموضوع إلى الشبيه، يسعى إلى أن يقيم بينهما علاقة تشاركٍ: حيث يقدَّمُ الشبيه بوصفه رمزاً، أو صورةً figure أو أسطورة، وهي وقائع ينشأ وجودها نفسه عن اشتراكه في الموضوع الذي ينبغي أن يسمح بالإحاطة به بشكلٍ أفضل. ستقول سِيمُون فِيي على إثر اكتشافها تناسباً بين بعض المراتب المتعالية على الطبيعة وبعض مظاهر القوة:

(151) Cf. BENARY, *Studien zur untersuchung der intelligenz bel einem fall von seelen-blindhelt, Psychologische Forschung,* 2 (3-4), 1922, pp. 257-263, 268-272.

«وبهذا فليست الرياضيات وحدها، بل العلم كله مرآة رمزية للحقائق المتعالية على الطبيعة، وذلك بدون أن نفكِّر في ذلك»[152].

وكذلك يكتب بُوبِر:

«إن العلاقة مع الكائن الإنساني هي الرمز الحقيقي للعلاقة مع الرَّبِّ، حيث الدعاء الحقيقي يتلقى الجواب الحقيقيَّ»[153].

وهذا بَاسكَال قد دقَّقَ، وهو يستعمل بشكلٍ مُسهِبٍ مفهوم «صورة» كما لورها التراث المسيحي، الدورَ الأساسيَّ والكاشف الذي ينبغي أن يُعزَى إليه: «الصورة قد تم وضعها على الحقيقة، والحقيقة قد تمَّ التعرف عليها على الصورة»[154].

هناك تقنيات شبيهة للتقريب بين الموضوع والشبيه، مع الاحتفاظ لهذين بفرديتهما، تنزع رغم ذلك إلى توحيد المجالات: إن فكرة صورة تفترض واقعية الشبيه كما تفترض صفة واقعية الموضوع. وأحياناً يتم تجاوز التناسبات بتبيان أن الموضوع والشبيه يخضعان لمبدإ مشتركٍ. بعد استخراج بعض التناسبات بين الهمود الفِيزِيقِي وقوة العادة، يجدِّدُ شُوبنهَاور الكلام:

«كل هذا هو أكثر من مجرد تناسبٍ: إنه هوية الشيء، أي الإرادة، في درجاتٍ متنوعة جداً لموضعته، حيث بالانسجام معها يمثُلُ، بشكلٍ مختلفٍ، نفس قانون الحركة»[155].

هذا المبدأ المشترك يمكن أن يُتصوَّ باعتباره جوهراً، حيث يكون الموضوع والشبيه مظهرين له. حينما يطوِّرُ إِيوجِينيُو دُورس بطريقة موفَّقة بعض التناسبات بين الأشكال المعمارية والنظام السياسي الذي تطوَّ فيه، فإنه يتطلَّعُ

(152) S. Weil, *L'enracinement*, p. 248.

(153) M. Buber, *Je et Tu*, p. 151.

(154) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 572 (270), p. 1013 (673 éd. Brunschvicg).

(155) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol 6: *Parerga und Paralipomena, Zweiter Band, Psychologische Bemerkungen,* § 307, p. 619.

إلى أكثر من مقابلة تسمح بفهم أحدهما بالآخر، مع الدفاع عن جعل أحدهما سبب الآخر(156).

كثيرة هي المرات التي يُقَام فيها ربطٌ غير مباشرٍ بين الموضوع والشبيه. فإذا كان خطابٌ ما ممتلئاً بمقابلاتٍ antithèses وزخارف، ويصنع ما يشبه كنيسة قُوطِيَّة، فذلك لأن الاثنين يصدران، كما يقول فِنِيلُون عن انحطاط ذوق العرب(157).

بل يمكن كما يحدث في بعض التقريبات بين ما يحس به المرء والوسط الذي يوجد فيه، وحيث يوحي التناسب بتأثير الشبيه على الموضوع. ففي أبياتٍ من قبيل:

إنه يبكي في قلبي،
كما تمطِرُ السماء على المدينة(158).

إن الشبيه يمكن فهمه على أنه سبب جزئيٌّ للموضوع والتناسب هو بهذا نفسه، متجاوَزٌ.

قد يكون هذا التَّجَاوز معبّراً عنه بتَفويتِ عنصرٍ أساسيٍّ من الشبيه إلى الموضوع. من هذا القبيل قول لايبنِيتز:

«كان الراحل فَان هِيلمُونت الابن يؤمن مع بعض الرهبان بانتقال الروح من آدم إلى المسيح كما لو أن هذا آدمُ جديدٌ»(159).

وباختصارٍ فلأجل تجاوز التناسب، تكون هناك محاولاتٌ بشتى الطرقِ، لتقريب مجال الموضوع إلى مجال الشبيه. وإن كان الأمر يتعلق في تلك الحالة بعملية طبيعية للغاية، فإن هذا يعود إلى الإلحاح نفسه الذي بفضله تكون هناك في الكثير محاولة للوقاية ضد التجاوز.

---

(156) Eugenio D'ORS, *Coupole et monarchie,* suivi d'autres études sur la morphologie de la culture.

(157) FENELON, éd. Lebel, t. XXI: *Dialogue sur l'éloquence,* p. 76.

(158) VERLAINE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Romances sans paroles,* III, p. 122.

(159) LEIBNIZ, éd. Gerhardt, 5e vol: *Nouveaux essais sur l'entendement,* p. 222.

حينما ميَّز تَارد التناسبات بين المنطق الفردي والمنطق الاجتماعي(160)، وحينما ميَّز أوديِيي التناسبات بين انعكاسية بافلوف وسيكولوجيا الأنا(161)، فإن هذا وذاك كانا يترقبان التجاوز الذي يُنذِر باحتمال حدوثه ويتهيآن ضد ذلك. إن الألفاظ التي يعبِّرُ بها أوديِي عن تفهُّمِهِ دالّة.

«لا وجود لعرضٍ رهابيٍّ، لا نتمكن في نهاية الأمر من وصفه بمفاهيم الفيزيُولُوجيا، ولا من إرجاعه إلى اصطدام طاقات متناقضة. ولكن لا ننسَ أبداً أن الأمر لا يتعلق هنا إلا **باختزال** وليس **بتفسير**... إن سيكولوجيا الأنا وحدها، تسلِّمُ لنا عناصر تفسيرٍ حقيقيٍّ لذلك عند الأنا الراشد الرهابي»(162).

والحال أن هذين المؤلفين قد شَدَّدَا على التناسب. ذلك لأن هذا كان يبدو لهما جديراً بالاهتمام، وأهلاً بأن يُنَوِّرنا بشأن بعض الظواهر. إن التجاوز قد يُقَوِّي بالضرورة برهان هذه البنية. إنهما كانا يتخوفان من كون هذا التجاوز يحدث لمصلحة الشبيه على وجه الخصوص. إن تارد، وهو يستعمل تناسباً جديداً سيقول في الحقيقة:

> «من المستحيل إذن إلغاء المنطق الاجتماعي في المنطق الفردي. إن ثنائيتهما لا تقبل الإبطال، ولكنهما سيظلان يقتربان أحدهما من الآخر بشكلٍ لا نهائيٍّ مثل المنحنى والمتقارب courbe et asymptote»(163).

وفي الواقع فإن أُوديِي، شأنه شأن تارد، سيحاولان هما أيضاً التجاوز؛ إن الأول سيُشَدِّدُ على ما هو التطابق «في النتائج»(164) والثاني على «التفاعلات المتبادلة» التي تنبغي بين المجالين(165).

(160) G. TARDE, *La logique sociale,* chap. II, pp. 87 et suiv.

(161) Ch. ODIER, *L'homme esclave de son infériorité,* I: *Essai sur la genèse du moi,* chap. III, pp. 93 et suiv.

(162) Ibid., p. 123.

(163) G. TARDE, op. cit., p. 114.

(164) Ibid., p. 12.

(165) G. TARDE, op. cit., p. 11.

إننا نجد التناسب، كما نتصوره، يزودنا في العلوم الطبيعية، بنقطة انطلاق وحسب للفكر الابتكاري. يتعلق الأمر بتجاوز التناسب لأجل التمكن من الخلوص إلى مشابهةٍ، إلى إمكانية التطبيق على الموضوع، كما على الشبيه نفس المفاهيم. سيكون هناك سعيٌ لجمع الموضوع والشبيه في نفس المجال من البحث.

وكذلك الأمر في الكيمياء، ستقود مُلاحظة الاستجابات المتناسبة الذهن إلى ترتيب الأجساد المدروسة في نفس العائلة. يحكِي كُورنُو، وهو مندهشٌ من بعض التناسبات، كيفية بلورة غاي ـ لُوساك وتِينَار فرضيّة أنّ المادة المسماة حامض مُريَاتِيك الأكسِيجينِي كانت جسداً بسيطاً، سمَّيَاه الكلُور، وكيف كان يُرتَّبُ في عائلةٍ «طبيعية مع البرُوم واليُود، ويضيف أنه بسبب هذه التناسبات نفسها، حصل الاتفاق لتخصيص مكانٍ فيه للفلُوُّور، الذي لم يكتشَف بعدُ»[166].

يشكل التناسب، بوصفه حلقة في الاستدلال الاستقرائي مرحلة في العلم، حيث يستعمل كأداة للابتكار أكثر مما هو مستعمل كوسيلة برهان: فإذا كان التناسب مثمراً فإن الموضوع والشبيه يتحولان إلى شاهدين أو مثالين لقانون أعم، بالعلاقة معه يصبح الموضوع والشبيه متحدين. هذا التوحيد للمجالات يسوق إلى الإدماج في نفس الصنف العناصر التي توحد طرفي الشبيه متبادلين وتلك التي توحد طرفي الموضوع، اللذين يصبحان بالعلاقة مع هذا الصنف، متبادلين: ويصبح كل التباين بين الموضوع والشبيه مختفياً.

إن هشاشة وضع التناسب تعود إذن في جزءٍ كبيرٍ منها إلى أنها قد تختفي بنجاحها نفسه. يمكن أيضاً أن يُستبعد التناسبُ بشروط الاستدلال. لقد رأينا كيف يحتل التناسب في القانون مكاناً أضيق كثيراً مما يظهر، إذ حينما يتعلق الأمر بتطبيق قاعدة على حالات جديدةٍ، فإننا نجد أنفسنا مسبقاً بداخل مجالٍ واحدٍ، بضرورات القانون نفسه، وذلك لأننا لا نستطيع الخروج من المجال الذي تعينه القاعدة.

وبصفةٍ عامة فإن تجاوز التناسب ينزع إلى تقديم هذا بوصفه نتيجة اكتشافٍ

(166) Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ii, pp. 237-238.

ما، ومُلاحظة ما هو موجود، أكثر مما هو وليد ابتكارٍ فريد للبنية. ففي بعض الحالات يكون المشكل مقلوباً. هناك فلسفات ترى في التناسب نتيجة تميِيزٍ في داخل مجموعة موحدة: إنها حالة الفلسفات الأحادية التي ترفض أي تميِيزٍ بين المجالات. يمكن اعتبار هذا الرفض بوصفه طريقةً متطرفة لترسيخ تجاوز بجعله، بطريقةٍ ما، تمهيداً للتناسب. إن هذا هو مجرد إظهارٍ لما هو متضمَّنٌ في المجموع غيرِ المتميِّزِ الذي يتقدَّمهُ. إلا أن هذه الاعتبارات الفلسفية، المتعلقة بوضع التناسب تترك عملياً هذه الإمكانيات المعتادة لاستعمال التناسب ونزوعه إلى التجاوز، دون إحاطتها بالعناية.

يمكن أن نضيف أن وضع التناسب عابر بطريقةٍ أخرى أيضاً: ففي مواجهة البنيات، يمكن للتناسب، بسببِ التفاعل بين الحدود[167]، أن تنشأ عنه تقاربات بين هذه الأخيرة. هذا التشابه بين الحدود يولِّد في الكثير آثاراً هزلية، الشيء الذي يُبيِّنُ أن الأمر يدل على استعمال سيِّءٍ للحجة بالتناسب. إن الذي يرى، في التناسب الكلاسيكي، بين الأسقف والمؤمنين، وبين الراعي وخرفانه، أولاً وقبل كلِّ شيءٍ تشابهاً بين الخرفان والمؤمنين، ويطابق المؤمن الذي يصلِّي مع الخروف الذي يَثغُو، سيحصل على أثرٍ سهلٍ، إلا أن ذلك يحصل بتحوِيلٍ، غير واجبٍ، للتناسب عن وظيفته. ومع ذلك فإن التباين بين التناسب والمشابهة، ليس مطلقاً. إن عنصراً من المشابهة بين الأطراف يبدو في الغالب أصل تناسبٍ ما، حتى في حال عدم لعبه أي دورٍ في بنيته.

مثال هذا ما يقدم عليه فرَانسِيس بُونج[168] في قصيدته حول الضَّبِّ حيث يعرِضُ علينا ـ اعتماداً على شبيه جديد ـ تناسباً بين ارتقاءات الضبِّ في جدارٍ، واختفائه في ثقبٍ، وبين أطوار الإبداع الشعري، «قطار صغير من الأفكار الرمادية، يمر وبطنُه على الأرضِ»

وأنه «يدخل رَاضياً في أنفاق الذهن»

(167) ينظر المبحث 83: «العلاقات بين أطراف التناسب».

(168) Francis PONGE, *Le lézard, in fine.*

فإن عناصر المشابهة بين الجدار والصفحة التي نكتب عليها (الشكل واللون) هي التي يُحتَمل أنها مصدر اختيار الألفاظ.

ومن جهةٍ أخرى فإن التناسب، حينما يكون موَفَّقاً، يمكن أن يؤدِّي إلى توسيع الحقل الذي تغطِّيه بعض المفاهيم. وهكذا فإن ن. رُوتِنستريِخ، على إثرِ كشفه عن تناسبٍ بين علاقة الذات الملموسة بالتجربة، وبين علاقة الرجل باللغة يقول:

«ينبغي أن تعتبر اللغة كالتجربة الأشدِّ اتساعاً»(169).

هذه الطريقة لتجاوز التناسب بأطرافه ستكون أسهل، حسب ما يبدو، بقدر ما تكون هذه أشدَّ تجريداً ويمكن أن تُدرك باعتبارها تعبيراً عن بنياتٍ. إنها تلعب ما في ذلك شكٌّ دوراً مهماً في تطور المفاهيم.

ففي بعض الحالات، من قبيل ما أتينا على مُلاحظته، نجد التناسب سيؤثِّرُ أولاً وقبل أي شيءٍ على ما صدق المفاهيم. إلا أنه يؤثِّرُ في نفس الآن على اختلاطها. وهذا يمكن أن يزداد بطرقٍ عديدةٍ بالحجَاج التناسبي. حينما أقام بِيت تناسباً طويلاً بين الحالة السعيدة السياسية لإنجلترا وظروف المنطقة المعتدلة على سطح الكرة الأرضية(170) فإننا نرى بوضوحٍ بنيات الموضوع وبنيات الشبيه، إلا أن أفكار الحد الأوسط والتوازن قد صارت ملتبسة بسبب التفاعل بين الشبيه والموضوع.

لقد رأينا، من جهةٍ أخرى، أن المفاهيم الدالة على خصائص العالم الفِيزِيقِي توجد، بفضل استعمالها التناسبي في وسطٍ ثقافيٍّ ما، محمَّلةً منذئذٍ بقِيمةٍ تشكِّل جزءاً من دلالتها.

بدو لنا أن التناسب القادرَ على تغيِير المفاهيم وزيادة التباسها أمرٌ لا يرقى إليه الطعن. فإذا كان كثيرٌ من المؤلفين المعاصرين ينفرون من قبول دور التناسب في نشأة بعض المفاهيم(171) فإن ذلك يعود بدون شكٍّ إلى المناهضة الترابطية

---

(169) N. ROTENSTREICH, *The Epistemological status of the concrete subject,* Rev. Int. de Philosophie, 22, pp. 414-415.

(170) W. PITT, *Orations on the French war,* pp. 3-4 (1e Février 1793).

(171) J.-P. SARTRE, *L'être et le néant,* pp. 695-96.

المغتاظة. إن تصوراً للتناسب يحجز مكانا هاماً للتفاعل بين الموضوع والشبيه، قد يقلِّصُ بدون شكٍّ هذا النفور. قد يقلِّصُ في نفس الآن بدون شكٍّ النفور من اعتبار الاستعارة بوصفها مشتقَّةً من التناسب[172].

87. الاستعارة

إن الاستعارة هي عند معلمي الخطابة في التراث القديم، مجازٌ، أي «تغييرٌ سعيدٌ لدلالة كلمةٍ أو عبارةٍ»[173]. إنها قد تكون المجاز بامتيازٍ[174]. إننا في الاستعارة ننقل، إن جاز القول، حسب عبارة دِيمَارسِيه، الدلالة الخاصة لكلمةٍ ما إلى دلالةٍ أخرى، لا تناسبها إلا بفضل تشبيهٍ في الذهن»[175].

يرفض رِيتشَاردز بحقٍّ فكرة المقارنة، مُلِحّاً بذكاءٍ وقوةٍ على الطابع الحي والدقيق والمتنوع للعلاقات بين المفاهيم المعبر عنها بالاستعارة، التي هي بالأحرى تفاعلٌ أكثر مما هي إبدالٌ[176] وتقنية ابتكارٍ أكثر مما هي زخرفةٌ[177].

إلا أن أي تصور للاستعارة لا يلقي الضوء على أهميتها في الحِجَاج لا يمكن أن يحظى بقبولنا. إلا أننا نعتقد أن دور الاستعارة سيتضح أكثر بربطه بنظرية التناسب الحِجَاجي. إن تأكيد العلاقة بين الاستعارة والتناسب إنما هو تناولٌ جديد لتراث قديم، أي تراث الفلاسفة، والمناطقة خاصةً، أرسطو وجُون ستِيوَارت مِيل[178]. هذا الرابط سيصبح مرةً أخرى، حسب رأينا، مقبولاً في حدود التبلور الأعمق لنظرية التناسب.

إننا لا نستطيع في هذه اللحظة وصف الاستعارة إلا باعتبارها، على الأقل

---

(172) Cf. Morris R. COHEN, *A Preface of logic,* p. 83.

(173) QUINTILIEN, vol III, liv. VIII, chap. VI, § 1; cf. VOLKMANN, *Rhetorik der Griechen und Römer,* p. 40.

(174) DUMARSAIS, *Des tropes,* pp. 167-168.

(175) DUMARSAIS, *Des tropes,* p. 103.

(176) I.A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric,* pp. 93 et suiv.

(177) I. A. RICHARDS, *A symposium on emotive meaninig, The Philosophical Rview,* 1948, p. 146.

(178) ARISTOTE, *Art poétique,* chap. XXI, § 13.

من وجهة نظر خاصة بالحجاج، تناسباً مكثفاً، ناتجاً عن انصهَار عنصر الشبيه في عنصر الموضوع.

يقدم أرسطو بعض الأمثلة للاستعارات حيث تكون العلاقة التناسبية صريحةً بالكامل:

> «نسبة الشيخوخة إلى العمر كنسبة المساء إلى النهار، فيسمى المساء شيخوخة النهار وتسمى الشيخوخة مساء العمر»[179].

ففي مثل هذه الأمثلة، نجد الشبيه والموضوع مدروسين بطريقة متناظرة (إن جاز القول بطريقة مدرسية) خارج السياق الذي يعيِّن هو وحده الموضوع والشبيه. ولهذا فإننا نرى بوضوح كيف أن الاستعارة يمكن أن تشكِّل عبارةً انطلاقاً من تناسبٍ ما. يتعلق الأمر، انطلاقاً من التناسب «أ هو في علاقته بـ ب» مثل «ج في علاقته بـ د»، بعبارة «ج ب» للإشارة إلى أ. إننا سنرى أنه من المستبعد أن تكون هذه هي الطريقة الوحيدة لتحقيق انصهارٍ بين الموضوع والشبيه.

إن التناسب مقدَّمٌ هنا، بفضل هذا الانصهار، ليس كإيعازٍ، ولكن كمعطى. أي إن الاستعارة يمكنها أن تتدخَّل هنا لتعزيز التناسب.

ليس من المستغرب إذن التأكيد، حينما نحلِّلُ الحِجَاج بالتناسب، أن المؤلف لا يتردد على امتداد عرضه في الاستعانة بالاستعارات المشتقة من التناسب المقترح، وتَعوِيد القارئ بهذا رؤية الأشياء تماماً كما يُرِيهَا له. بل من النادر جدّاً أن يكون الموضوع والشبيه معبَّراً عنهما باستقلال أحدهما عن الآخر. إن أفلُوطِين يتابع الحديث عن النفس، بعد أن تكلم عن الحياة باعتبارها فرجةً، عن النفس:

> «بعد ذلك فهي تغَنِّي مقطوعتها، أي إنها تعمل وتنتج بحسب طابعها الخاص»[180].

---

(179) ARISTOTE, *Art poétique,* chap. XXI, §§ 7 et suiv.: *Rhétorique,* liv. III, chap. X, § 7; J. Stuart MILL, *Système de logique,* vol. II, liv. V, chap. V § 7, p. 375.

(180) PLOTIN, *Ennéades,* III, 2 § 17.

في هذه الفقرة، نجدُ الألفاظ القليلة المتناولة من مجال الشبيه، التي تمَّ حشرها في مجال الموضوع، قد تمَّ إظهارها باعتبارها ألفاظاً منتميةً إلى هذا الأخير.

إن درجات التَّعادِي [من العدوى] بين الموضوع والشبيه يمكنها مع ذلك أن تكون متغيّرةً جداً. إن انصهار طرفي الموضوع والشبيه، الذي يقرب مجاليهما، يسهِّلُ تحقيق الآثار الحِجَاجية. فحينما نسعى، عبر تطوير تناسبٍ ما، وانطلاقاً من الشبيه، إلى استخراج استنتاجات تخُصُّ الموضوع، فإن قوة الحجة ستكون أكبرَ بقدر ما نسهب مسبقاً في وصف الشبيه بألفاظ الموضوع بفضل انصهار الموضوع والشبيه. قليلةٌ هي النصوص التي تسمح بالتمثيل على هذا المقوِّم بشكلٍ أفضل من الأنشودة الذائعة **أنشودة إلى كَساندر Ode à Cassandre** لرُونصَار:

«أيتها الفاتنة، فلنذهب لِرؤية ما إذا كانت الوردة
التي تفتقت هذا الصباحَ
كِسوتها الأُرجوَانيَّة للشَّمس.
لقد فَقدت هذا المساء
تَكامِيش كسوتها الارجوانية
ولونَها الشبيهَ بلونك»[181].

قبل الحديث عن كَاسَاندر بألفاظٍ مُقترضة من مجال الشبيه

حينما يُزهِرُ عمرُكِ

في جدَّتِه الأشدِّ اخضراراً

فإن الشاعر لا يتردَّدُ في ذكر الوردة، كما لو أنه يتحدث عن شابةٍ، ويصف تكاميش كسوتها ولونها ويَغتَاظُ جراء القسوة التي تبديها «الأم الطبيعة» عليها.

إن الاستعارات الأوفر غنى ودلالةً هي مع ذلك تلك التي لا تنبثق ـ كما عند أفلُوطِين ورُونصَار ـ داخل تناسبٍ ما خلال التعبير، وإنما تقدَّ ُ منذ البداية

(181) RONSARD, *Œuvres complètes,* Bibl. de la Pléiade, vol I: *A sa maitresse,* Ode XVII, pp. 419-420.

كما هي بالربط، في أغلب الحالات، لألفاظ أعلى من الموضوع والشبيه (أ و ج) مع عدم التصريح بالألفاظ الأدنى (ب و د). لا ينبغي أن تعتبر هذه الألفاظ مضمرةً، إذ من الضروري، قبول أنَّ الانصهار، بعد تحققه، قد خلق تعبيراً مكتفياً بذاته؛ ولكن في حال التحليل، يمكن تدارك هذه الألفاظ بطرق متعددة جداً. وبهذا فإن استعارة مثل «محيط من العلم الباطل»[182] توحي بوجهات نظر وبمواقف متباينة تبعاً لكون الطرفين ب و د مفهومين بالتتابع باعتبارهما «سابح» و«عالم» أو «جدول» و«حقيقة»؛ أو «أرض صلبة» و«حقيقة». كل هذه التناسبات، الحاضرة في نفس الآن في الذهن، والمتناسلة والمتبادلة للتأثير، تقترح تطورات متنوعة، يحسم السياق وحده باختيار واحدٍ قلَّما كان بريئاً من أي غموضٍ وأي إبهامٍ. إن الاستعارة يمكنها أيضاً أن تُحدِثَ تقريباً بين الطرف ب و ج من تناسبٍ ذي حدود ثلاثةٍ[183]، كما هو الأمر في «الحياة حلمٌ»؛ في هذه الحالة نجد الحد أ الموضوع (على سبيل المثال «الحياة الأبدية») هو الذي يمكن استنتاجه بفضل الاستعارة، و«الحياة» تكون الحد المشترك بين المجالين.

إن الانصهار الاستعاري صيرورةٌ للتقريب مختلفة جداً عن الصيرورة التي يثيرها الترتيب المزدوج[184] أو عن ذلك الذي يثيره تخطِّي التناسب بإقامة ترابطٍ رمزيٍّ بين الموضوع والشبيه[185]. إنه لا يقتضي علاقات أشد تلاحماً بين الشبيه والموضوع من التناسب الخالص والبسيط، بل إنه يُرسخها. إن الموافقة على استعارةٍ ما أمر معهودٌ، شريطة قبول التناسب. طالما تم إسداء النصح لأجل قبول استعارةٍ ما، وإعدادها[186]، أو تلطيفها باحتياطاتٍ[187]. إن شِيشرُون وبعده كِينتِيليان ينصحان بافتتاح الاستعارة الجسورة جدّاً باعتماد وسائل تعبيريةٍ من قبيل

---

(182) BERKELEY, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous,* Trois, dial., p. 207.

(183) ينظر المبحث 83: «العلاقات بين أطراف تناسب ما».

(184) ينظر المبحث 84: «آثار التناسب».

(185) ينظر المبحث 86: «نظام التناسب».

(186) BARON, *De la Rhétorique,* p. 324.

(187) CICERON, *De oratore,* liv. III, § 165: QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. III, § 37, DUMARSAIS, *Des tropes,* p. 115.

«إن جاز القول» «إن سمح لي بهذا التعبير». إلا أننا حينما نفحص الأمثلة المذكورة، وحيث يبدو هذا المقوِّمُ مفيداً، فإننا نرى أن الأمر يتعلق باستعاراتٍ غير جسورة، وإنما تشكو بالأحرى من التَّخَوُّف، بالتقريب بين مجالين متجاورين جداً، وتشكو لذلك من احتمال ألّا يُتعرَّف عليها، بمعنى أن العبارة عرضةٌ لأن تُفهَمَ حرفياً وتغدو بذلك مضحكةً.

«فإذا كنا قد قلنا، في زمن آخر إن موت كَاتُون قد ترك المجلس «يتيماً»، فقد تكون الاستعارة مصطنعةً بعض الشيء؛ وعلى العكس من ذلك فإن القول «إن جاز قول يتيماً» يجعلها أقل صلابةً»[188].

إن انصهار حدَّي الموضوع والشبيه يمكن أن يُعلَمَ بطرقٍ مختلفةٍ، بمجرد أداة تحديدٍ (مساء الحياة، محيط من العلم الباطل)، وبواسطة نعتٍ (عرض أجوف، لامعٌ)، وفعلٍ (لقد بدأت تُشَقشِقُ)، وبضمير التملك (زلَّاقتُنَا). وأحياناً نحصل على تطابقٍ (الحياة حلمٌ والرجل قصبة)؛ إن الرابطة هنا لا وظيفة لها غير إعلام المكان المماثل في العلاقة التناسبية. ويمكن للاستعارة أن تُقَوَّى بالأداة التي تقوم على الحديث عن التطابق في المستقبل. من هذا الاستعارة المألوفة والتقليدية تستخدم كنقطة انطلاق تدقيقاتٍ وحِجَاجاتٍ، تماماً كما هو أمر واقعة غير قابلة للنقاش. الشاهد على هذا، هذه الفقرة لِلَابروِيِير:

> «بعد مئةِ سنةٍ سيظل العالم موجوداً بِتَمامِه: سيكون هناك نفس المسرح ونفس الدِّيكُورَاتِ، إلَّا أن الممثلين لن يعُودوا هم أنفسهم».

والخلاصة، ولو أنها تقودنا إلى مجال الموضوع، يتمُّ التعبير عنها، بالاستعارة:

> «أي عمقٍ لشخصية الكوميديا!»[189].

---

(188) CICERON, loc. cit.

(189) LA BRUYERE, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Caractères de la cour,* 99, p. 266.

وأحياناً، فإن انصهار المجالات، حينما يتحقق بإبداع كلماتٍ مركبةٍ، مثل «السفينة ـ الذبابة» التي يدعوها إِيستِيف الاستعارة الخجولة[190]، تُغنِي اللغة بالصيغ التعبيرية؛ أكثر من هذا أنّه يمكن التساؤل عما إذا لم تكن بعض الصيغ اللفظية مثل «genpillehommes»[191] أو «banksters» تابعةً للانصهار الاستعاري.

ولنضف أن الانصهار الاستعاري، حتى حينما يتعلق الأمر بتناسبات ذات طابع مشهدي، لا يضعنا أمام صورة. إن الأمثلة «زهرة الريشة» و«حزمة أجنحة» و«مركب القشور»[192] ليست إيحاءً بشيء ملموس واقعي أو خيالي، يمكن في كامل صفائه أن يمثل الطائر أو السمكة. إن تصور الاستعارة بوصفها مشتقة من التناسب، والتناسب بوصفه مقابلة علاقات لهو الطريقة التي تبدو لنا الأشد فعالية لمقاومة الخطإِ النظري الذي أدانه رِيتشَاردز بحق وهو الرأي الذي يذهب إلى أن الاستعارة صورة[193]. وعلى المستوى العملي، فمن جهة الوقاية ضد مخاطر الاستعارات التي يمكن أن تختلط مع مشابهة الطرفين، خاصة حينما يتعلق الأمر بانصهار الطرفين أ و ج من تناسبٍ ما، ومن جهةٍ أخرى بتحريرنا من القيود التي يحاول فرضها على تعاقب الاستعارات التي تبدو غير متوافقة[194].

إن كل تناسب ـ ما عدا ذلك الذي يتحقّق في أشكال ثابتة، من قبيل التمثيل الأَلِيغُورِي والقصة المجازية ـ يصبح بشكلٍ آليٍّ استعارةً. إن غياب الانصهار نفسه هو الذي قد يرغمنا على أن نرى في التمثيل والقصة المجازية أشكالاً اصطلاحيةً حيث الانصهار هو في التقاليد ممنوعٌ بشكلٍ منتظم. وبعيداً عن أن يكون التمثيل استعارةً[195]، فإننا نتوفر فيه على سلسلة مزدوجة تُبَسَّطُ مع أدنى حالات التقاطع. إننا نجد في التناسب، بفضل امتداده ذاته، فعلاً ساعياً نحو

(190) CL.-L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* p. 268.

(191) Cf. Romain ROLLAND, *Colas Breugnon,* p. 27; cf. déjà chez BALZAC: *«gens-pille-hommes»,* Bibl. de la Pléiade, vol. VII, *Les Chouans,* p. 808.

(192) CALDERON, *La vida es sueno,* I, 2.

(193) I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric,* p. 16.

(194) Cf. la critique d'un poème de LAMARTINE, par Baron, *De la Rhétorique,* pp. 325-327.

(195) QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. VI, § 44.

الانصهار. هذا الفعل يفترض انبساطاً داخل الزمن بحيث إن تمثيلاً غير خطابي لا يُسعِفُ على ذلك. لهذا كان ينبغي للرسم، وبسبب طابعه غير الزمني، إما إظهار الشبيه فقط من تمثيلٍ ما، الذي سيظل دائماً مستقلاً عن الموضوع، وإما أن ينتقل مباشرةً إلى الاستعارة بواسطة الانصهار الاستعاري. إننا سنخلص إلى خلق كائنات غريبة: فلأجل الحديث عن العالم في كلماتٍ إنسانيةٍ، سنقدِّم إنساناً مختلقاً برأسٍ في شكل كرة. إن الرسَّامِين الساخرين يستعملون في الكثير هذا الانصهار الاستعاريَّ. هذا الانصهار الذي يبعث بشكل عجيب آثاراً هزلية من كل نوع: الاستهزاء في «قيصر الكَرنبَال» و«مُودبِيل مِيلتُون» (لوصف شاعرٍ شعبي)، يعبَّر عنه بواسطة تعارض القيم بين الأطراف المترابطة.

وكذلك فإنه يسهِّلُ استعمالاً شديد الخصوصية، قد يختلط مع ذلك الذي تعرفنا عليه في المبالغة[196]. إن وصف متسابقٍ بأنه يجري 120 كلم في الساعة، هل هو استعارة أو مبالغة؟ أليست العبارة مؤثرةً بالجمع بين المقوّمين؟ فبفضل الاستعارة، يأتي حشرُ مجالٍ جديدٍ لأجل تحقيق تجاوز المبالغة.

لا شيء يستدعي الدهشة، من كون الاستعارات التي توحد المجالات، والتي تتعالى على كل التصنيفات التقليدية، هي بامتياز أداة الإبداع الشعري والفلسفي، إذ الفكرة الشهيرة لبَاسكَال «ليس الإنسان إلا القصبة الأكثر هشاشة في الطبيعة؛ إلا أنها قصبة مفكرة»[197] تحقق توحد الموضوع والشبيه في صيغة لا تُنسَى.

فإذا غاب عنَّا المظهر الاستعاري لهذه الصيغ أمكن أن يتولَّد عنها العجائبي. إن الحكاية التي تصف عذابات قصبة مفكِّرة قد تثير التَّعجِيب، وذلك بالفهم الحرفي لعبارةٍ لم تحقِّق انصهار المجالات إلا في العالم المفهومي.

يمكن كذلك للاستعارات أن تولّد عن غير قصد الهزل. هناك نادرة معروفة

(196) ينظر المبحث 67: «التخطِّي».

(197) PASCAL, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 264 (64), p. 894 (347 éd. Brunschvicg).

تتعلق بالسيدة التي تقصد الدكان وتطلب من صاحبه «تلك الستائر الحديدية التي يتحدث عنها اليوم كل الناس».

إذا كان من العبث البحث في الطبيعة عن كائنات مناسبةٍ للمخلوقات الاستعارية، فإن هذه ليست ممنوعةً من التأثير في حياة المفاهيم. إن الاستعارة لا تمارس تأثيراً في الحِجَاج فقط الذي لأجله وضعت. بالإمكان أن تساهم، بالخصوص في خلط المفاهيم. إن استعمال مفهوم العبد استعمالا استعارياً في عبارات من قبيل «عبد الباطرون» و«عبد الأهواء» فإننا نكون مدفوعين إلى البحث عن العناصر المشتركة بلفظ «العبد» في كل الاستعمالات التي سيؤثر بعضها في البعض الآخر.

لقد رأى معلّمُو الخطابة في الاستعارة أداة سد الحاجة اللغوية(198). إنه لمن الأكيد أن بإمكانها إنجاز هذا الدور، ولو كان ذلك بشكلٍ ثانويٍّ جداً، ولو أن مفهوم النقص يصعب تحدِيدُهُ.

ومهما كان الأمر، فإن الاستعمال المتواتر لاستعارةٍ ما يساهم بالضرورة في التماثل بين الشبيه والموضوع، وهذا يكفي لتفسير أن عدداً كبيراً من العلاقات، في وسطٍ ثقافيٍّ معطى، يبدو أنها تُطَبَّقُ بشكلٍ طبيعيٍّ على مجال الموضوع كما تُطَبَّقُ على مجال الشبيه. فهل يمكن الافتراض في هذه الحالة أن الأمر يتعلق باستعمالٍ استعاريٍّ لمفاهيم قابلة للتطبيق، في استعمالها الحقيقي، على عديدٍ من المجالات؟ إن الجواب عن هذا السؤال سيكون في الغالب محدداً باعتباراتٍ من طبيعة فلسفية، سبق أن أشرنا إليها مراتٍ عديدةً(199). إن أمثلة من قبيل «معتمٌ» و«شفَّاف» مطبَّقةً على المجال الذهني ستدفع مع ذلك إلى الميل إلى الفرضية الأولى. وفي الحقيقة فإنه يبدو، وسواء أشاء بعض المؤلفين(200) أم لم يشاؤوا، أن استعمالها ما يزال مدركاً بوصفه استعارةً.

---

(198) CICERON, *De oratore,* liv.III, § 155; QUINTILIEN, vol. III, liv. VIII, chap. VI, § 4; cf. CI-L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* pp. 227- et suiv.

(199) ينظر المبحثان 76: «حجة السلّم المزدوج» و86: «نظام التناسب».

(200) G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique,* p. 296; G. BERNANOS, *La joie,* p. 119.

88. العبارات الاستعارية والاستعارات النائمة

إن أحد مخاطر الاستعارة هو البِلَى الذي يلحقها. الاستعارة لا تعود مدركةً باعتبارها انصهاراً، أو ربطَ ألفاظٍ متناولة من مجالات متباينةٍ، وإنما باعتبارها إلصاق كلمةٍ على ما تعينه بصورة طبيعية؛ الاستعارة تنتقل من كونها فعالةً إلى أن تصبح «نائمةً»، وهذه خاصية تبيِّنُ بشكلٍ أفضل أن هذه الحالة يمكن أن تكون عابرةً، وأن هذه الاستعارات يمكن أن تستفيق ثم تعود إلى أن تكون فعَّالةً.

إن الاستعارة النائمة، أو التعبير ذا المعنى الاستعاري، كانت تُعتبر عند واتْلِيِيْ، بعد ستِيوَارت وكوبليستون أداة أرفع من الاستعارة الفعالة وذلك لأنها قد فقدت الاتصال مع الفكرة البدئية التي كانت تحيل عليها بالوضع(201)، تماماً كما أن ستيفِنسون يذهب إلى أن هذه الاستعارة، ونظراً إلى أنها لا تقبل إلا تأويلاً واحداً، فإنها تقدم **داعِياً** ما وهذا على العكس مما يحدث بالنسبة إلى الاستعارة الفعالة التي هي موحية(202).

وبالنسبة إلينا فإن قيمتها في الحِجَاج هي على وجه الخصوص عظيمةٌ بسبب قوتها الكبيرة الإقناعية التي تمتلكها الاستعارات النائمة حينما تعود إلى الفعل بعون هذه التقنية أو تلك. هذه القوة الحِجَاجية لهذه الاستعارات تعود إلى كونها تستخلص تأثيراتها من المادة التناسبية التي تقبل بسهولة، إذ إنها ليست معروفة وحسب بل إنها مندرجة بفضل اللغة في التراث الثقافي.

إن الطريقة الأكثر استعمالاً لإيقاظ استعارة من نومها هي التطوير من جديد انطلاقاً منها، لتناسبٍ. مثال ذلك ما أقدم عليه بُوسوِيه ساعياً إلى إيقاظ استعارةٍ نائمةٍ في العبارة «تحمله أهواؤه»، فطوَّرَ الشبيه الذي يمكن أن يُعتبَرَ مختفياً في تناسب منسيٍّ:

> «انظروا إلى هذا المتهَوِّرِ على حافة النهرِ، الذي ينتظر، وهو يريد العبور نحو الضفة الأخرى، نُضُوبَ النهر؛ وهو لا يرى أن النهر يسيل بدون

(201) Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* pp. 360-61, Appendix (B) to p. 67.

(202) Charles L. STEVENSON, *Ethics and language,* p. 143.

انقطاع. ينبغي المرور فوق النهر؛ ينبغي السير ضدَّ التَّيَّار، مقاومة مجرى أهوائنا، وليس انتظار إفراغ ما لا يُفرَغُ أبداً بالكاملِ»(203).

وكذلك فإن كَانط لا يتردَّدُ، وهو يطوِّرُهَا، في تفعيل عبارة استعاريةٍ، «إلقاء ضوءٍ ما على الموضوع»:

«إنه [هيُوم] لم يُلقِ أيَّ ضوءٍ على هذا الضرب من المعرفة [الميتافِزيقيَّة]، ولكنه قد أطلق الشرارة التي كان بإمكانها أن تولِّدَ الضوءَ، لو أن هذه الشرارة قد أدركت فتيلة قابلة للاشتعال وكان بإمكان ضوئها أن يدوم ويتقوَّى»(204).

إننا بمجرد ما يغدو الشبيهُ في عبارة استعارية مصحوباً بأية جزئية، والمفضَّل هنا أن يحصل هذا بتمديد التناسب، فإن المسكوكة الأشدَّ ابتذالاً يمكن أن تعود حيةً:

«إن للكبار وللصغار نفس الأعراض، ونفس المكروهات ونفس الأهواء؛ إلا أن أحدهم يوجد في أعلى العجلة، والآخر قريباً من المركز، الشيء الذي يجعلهُ أقلَّ اهتزازاً بنفس الحركات»(205).

إن العبارة الاستعارية التي نُحييها من جديد لا ينبغي لها، كما نعرف، أن تكون مصرحاً بها. «إن عجلة السَّعدِ» هي هنا مجردُ مسكوكةٍ مضمرةٍ في النصِّ.

هذه اليقظة قد تُدرَكُ أحياناً بمحض ربطِ عبارات استعارية الواحدة بالأخرى. وحينما تكون مناسبةً كعناصر من نفس التناسب، فإنها تتفاعل في ما بينها، وذلك يؤدِّي إلى استيقاظ استعارات. مثال ذلك ما نلاحظه في هذه الفقرة لِدِيمُوستِين.

---

(203) BOSSUET, *Sermons,* vol. II : *Sur l'ardeur de la pénitence,* p. 568.

(204) KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future,* p. 10.

(205) PASCAL, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 223 (442^{e}), p. 885 (180 éd. Brunschvicg).

«إنكم تُحسُّون، بالإضافة إلى ذلك، مرغَمِين لأنهم يحسنون إليكم بما هو مِلكُكُم. وفي ما يتعلقُ بهِم، فبعد أن حاصروكم في المدينة، فإنهم يقودونكم نحو الطّعم ويدجِّنُونَكم لجعلكم أليِفين»(206).

إن الكلمات «سيَّجَ» و«أطعم» و «ودجَّنَ» و«ألِفَ» منظوراً إليها منعزلةً، التي كان بإمكانها أن تكون عبارات بمعنى استعاري، تدرك هنا بوصفها استعارات فعّالة.

إن تكرار نفس العبارة، مرةً بمعنى استعاري ومرةً أخرى بمعنى حرفي، يمكنها أيضاً أن تحيِي استعارةً كما نلاحظ في العبارة الإبحليزية.

We have to hang toghether, not to hang separately

علينا أن نظل متكاتفين وإلا تعرضنا للشنق متفرقين

تكفي معارضة عبارة استعارية بأخرى مجلوبة من مجال الشبيه، لإدراك نفس الأثر:

«إن التجريد بدل أن يكون طريقاً مسدوداً كما تجاهرُ بذلك السيكولوجيا القديمة، هو ملتقى الطرق»(207).

وأحياناً فإن انبعاث استعارةٍ يتولَّدُ بالغرسِ على العبارة ذات المعنى الاستعاري استعارةً أخرى تكمِّلُ الأولى:

«حينما تعضُّ الصخور بالأسنان على لسان الرمل»(208).

إن التمييزَ بين بسطِ نفس الشبيه ومكمِّلهِ يمكن أن يكون حرجاً. إننا نعتقد مع ذلك أن من المفيد رسْمَ ما هناك من مفاجئٍ في طريقة غرس إحداهما على أخرى هذه العبارات الاستعارية. يستعمل بِرغسُون طواعيةً هذه اللعبة من المكملاتِ لأجل بعث العبارات الأشدِّ ابتذالاً:

(206) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. I: *Troisième Olynthienne,* § 31.

(207) G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué,* p. 22.

(208) Cité par André DU BOUCHET, *Envergure de Reverdy,* Critique 47, Avril 1951, p. 315.

«إن العلم الحديث هو ابن علم الفلك؛ لقد نزل من السماء على الأرض على امتداد المستوى المائل لِغَالِيلِي، لأنه بفضل غالِيلِي يُربَطُ نيُوتُن وأخلَافُهُ بكِيبلِير»[209].

ينبغي مع ذلك التزام الحذر في عدم تقريبِ عبارتين استعاريتين بدون الحرص على الأثر المتولِّدِ بتجاورهما. يمكن أن يكون من المضحك غير المقصود والمؤذي؛ من قبيل ذلك هذا المثال:

«هذه البطن المنتفخة التي هي صفوةُ المجتمع».

ويمكن للاستعارة أن تنبعث بتغير السياق المعتاد، وبفضل استعمال العبارة الاستعارية في شروط غير معتادة، وهي بتخويلها مظهراً غير معهود، فإنها تلفت النظر إلى الاستعارة التي تنطوي عليها. إن العبارة الاستعارية الميتة يمكن أن تنبعث حينما يبثها بعض الخطباء[210] إذ يُعتقَد أنها لا يمكن أن تكتسي في فَمِهِم معنى مبتذلاً ومتداولاً. إن الشاعر والفيلسوف قد يكونان محظوظين على هذا الصعيد.

إن العبارات بمعنى استعاري ليست هي نفسها في لغات متعددة، كما أن درجة غفوة استعارة ما يمكن أن تكون متفاوتة تفاوتاً كبيراً بين اللغات، وإن الترجمة تحرف شيئاً ما في هذا المجال. وهي تعمل على بعث الاستعارات. هناك ما هو أكثر من هذا. إن نصاً أجنبياً مقروءاً في لغته الأصلية يبعث، إذا لم تكن هذه اللغة معتادة عند القارئ، حالة من الحياة والحركة، ولذة خاصة، ناتجة عن كون القارئ يدرك استعارات حية وهي في أصلها نائمة.

بل حتى داخل نفس المحيط الثقافي يمكن أن يحدث هذا. ففي اللغات الحِرَفِيَّة، والعامية، تبدو لنا عبارات المستعملين في المجالات المذكورة معتادة في حين أنها بالنسبة إلينا نحن غير المعتادين لذلك عبارات استعارية[211]. وإذا كنا نتحدث عن وفرة الاستعارت في لغة البدائيين، ولغة الطبقات الدنيا

(209) BERGSON, *L'évolution créatrice,* p. 362.

(210) Cf. A. REYES, *El Deslinde,* p. 204.

(211) Cf. CI.-L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* p. 206.

والفلاحين[212] فإن هذا قد يعود جزئياً إلى كل ما يفصلهم، ثقافياً، عن الملاحظ.

إن انبعاث استعارةٍ يمكن بطبيعة الحال أن يبعث موضوعات متنوعة. إن التواطؤ بين الخطيب والسامع هو دائماً جزئي؛ إن هذا وذاك لا يتوفران في الغالب على فكرة دقيقة عن نشأة عبارة استعارية ما. إن قوة هذه تنشأ في نفس الآن عن الاستئناس بها وعن المعرفة غير الدقيقة للتناسب الذي يمثل أصلها.

قليلةٌ هي أهمية أن يكون بالفعل للعبارة أصلٌ استعاري. وفي الحقيقة فإن «الاستفاقة» ظاهرةٌ متحققة في الحاضر؛ إنه يكفي، لحدوثها، أن تدرك العبارة استعارياً، وربما بالتناسب مع أخرى. إن **المجاز الضروري** catachrèse هو عند الكلاسيكيِّين محسِّنٌ «يُعوِّض بضرب بضرب من الإفراط الكلمة الخاصة والدقيقة بأخرى ذات معنى شبيهٍ وقريبٍ»[213]؛ إن بعضهم، مثل فِيكُو[214] وديمَارسِيه[215] وبَارُون[216] يلحون على علاقته مع الاستعارة؛ ويميِّزُ آخرون بينهما تمييزاً دقيقاً[217]. قد تكون «قدم الكرسي» مثالاً لهذا المجاز الضروري. وحتى حينما لا يكون في مثل هذا التعبير شيء من الاستعارية، إذا كانت النشأة مختلفةً، وإذا كان هناك توسُّعٌ، أو «إسقاطٌ»، أكثر من الانصهار، فإن ذلك لا يمنع التعبير من التحوُّلِ إلى استعارةٍ فعَّالةٍ بفضل استعمال التقنيات لأجل إفاقتها كما سبق أن بيَّنَّا.

هذه التقنيات يمكن أن تُطَبَّقَ، أيضاً، على عباراتٍ عاديةٍ بالكامل، وعلى الخصوص على بعض النُّعوتِ. إن السياق يشير إلى أن المؤلف يعتبرها بمعنى تناسبي. من هذا القبيل حينما يكتب كِيلسَن:

---

(212) DUMARSAIS, *Des tropes,* p. 2; BARON, *De la Rhétorique,* p. 308; S. I. HAYAKAWA, *Language in thouggt and Action,* p. 121.

(213) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 45.

(214) VICO, *Delle instituzioni oratorie,* p. 137.

(215) DUMARSAIS, *Des tropes,* pp. 32 et suiv.

(216) BARON, *De la Rhétorique,* p. 349.

(217) QUINTILIEN, vol. III, Liv. VIII, chap. VI. § 34: CI.- L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* pp. 244 et suiv.; cf. S. ULLMANN, *Précis de sémantique française,* pp. 253 et suiv.

«ما يزالُ قانون الشعوب نظاماً تشريعياً بدائياً. إنه لا يوجد إلا في بداية تطوُّرٍ ما متحققٍ بقانون كلِّ دولةٍ»[218].

فإن السياق يدلُّنا على أن المؤلف يستعمل النعت «بدائيّاً» باعتباره شبيهاً دالّاً على إمكانات التطور التي تتوفر عليها الشعوب البدائية. وكذلك الأمر عندما يكتب بَاكُون:

«تلك الأزمنة هي الأزمنة القديمة، حينما كان العالم قديماً، وليست تلك الأزمنة التي ندعوها قديمةً بالعدِّ بالتراجع القهقرى انطلاقاً منا نحن»[219].

«الأزمنة القديمة»، على الرغم من التَّبايُن الذي تثيره، فإنها تصبح استعارةً قد يكون شبيهُها هو الحياة الإنسانية، مع ما تتضمنه من تجربة وحكمة. إن الصورة الإقناعية لمثل هذه الحجج تكمن في التناسب الذي توحي به.

لقد ألححنا في الفقرة السابقة على النزوع نحو التجاوز الخاصِّ بالتناسب. إن الاستعارة النائمة هي صورةٌ من صور التجاوز، التي لم تعد تسترعي انتباهنا، التي هي مقبولةٌ: إن اللفظ الحقيقيَّ واللفظ الاستعاريَّ يمكنهما أن يصلَا إلى حدِّ ترتيبهما تحت نفس الصنف.

ومع ذلك فقد يحدث أن نبعث الاستعارة لأجل إظهار أننا بصدد مشابهة العلاقات، ولأجل إحداث تجاوز التناسب الذي يتعلق به هو بشكلٍ مباشرٍ وليس بأطرافه. هكذا يكتب كُوهلِير:

«كثيراً ما تمت المقارنة بين الحياة والشعلة. إن هذا هو أكثر من استعارةٍ شعريةٍ، لأنه من وجهة النظر الوظيفية والطاقية نجد الكثير من القواسم المشتركة بينهما»[220].

وهو يطور بشكلٍ مُسهبٍ مشابهات البنية، مشيراً بهذا إلى أن التناسب هو

(218) H. KELSEN, *Reine Rechisiehre,* p. 131.

(219) BACON, *Of the advancement of learninig,* p. 35.

(220) *W. KOHLER, The place of value in a world of facts,* p. 320.

أفضل بشكلٍ لم نتمكن من اعتقاده، ولا يتعلق فقط ببعض مظاهر الطرفين، المرئِيَّين بالنسبة إلى الجميع. وسيضيف نفس المؤلف قائلاً:

«وبطريقةٍ استعارية فإن دعائم الفعل الإنساني طالما دُعِيَت «القُوَى». يبدو أنه إذا وجب أن يكون لهذه القوى بديلٌ ما، فإن هذا لا يكمن إلا في القوى بالمعنى الدقيق للكلمة. ومن جهةٍ أخرى، فإذا كانت هذه قوى بالفعل، فإن سلوكها في سياق الظواهر النُّورُولُوجيَّة [نسبة إلى الخلايا العصبية] سيُشبِه التحفيز الإنساني، بكيفيةٍ أنني أتساءل عمَّا إذا كان هناك فرقٌ ما من الناحية البنائية والوظيفية»(221).

إن الغاية من بعث الاستعارة في هذه الفقرة هي السماح، اعتماداً على مجهوداتٍ جديدة، بتجاوز التناسب بالاستفادة في نفس الآن من قبول التجاوز البدئي، الذي يُفترَ ُ أنه يقوم على الحدس. إن كُوهلِير وهو يعتمد على اللغة، يشدِّدُ على التَّرَصُّدَاتِ ويستعمل مع ذلك الموافقة على الدعاوى المخصوصة بالدفاع المعبَّر عنها باللغة.

إن الاستعارة، أي الانصهار التناسبيَّ، تشغَلُ كلَّ الأدوار التي يشغلها التناسب. وفي بعض الأحيان تشغلها بشكلٍ أفضلَ من ذلك، لأنها تقوِّي التناسب؛ إن الاستعارة المكثَّفة تدرجه في اللغة. إلا أن استيقاظ الاستعارة وحده سيسمح باستخراج، وبمجرد القيام بالخطوة الأولى، يحصل تجاوز التناسب. إن النقد، هو نفسه، سيتمكن من استخدام كل المقوِّمات المستعملة لرفض التناسبِ. إنه سيدافع في الكثير عن غموض الاستعارة. إن اختلافات المواقف الممكنة أمام استعارةٍ ما تبيِّنُ أن هذه يمكن أن تدرسَ في علاقتها بالحِجَاج. إن دراستها، من هذه الزاوية للنظر، أسهل على بعض المستويات، مما يمكن أن يحصل من وجهة نظر السِّيكُولُوجيَّة الفردية. لقد بيَّن بما فيه الكفاية الصعوبات التي يؤدي إليها هذا الأخير(222). لأن هذه الزاوية للنظر تهتم بمبدع الاستعارة، في حين أنه خلال

(221) W. KÖHLER, *The place of value in a world of facts,* p. 357.

(222) Cf. C. F. P. STUTTERHEIM, *Psychologische interpretatle van taal-verschijn-se-len, Nieuwe Taalgids,* XXXI, p. 265 et *Het begrip metaphoor,* pp. 188 et suiv., pp. 525 et suiv.

المناقشة سيتمُّ في الكثير الحسم في ما إذا كان الأمر يتعلق بالاستعارة أو لا، إذا كنا في حضرة طبائع مختلفة. إن المفهوم نفسه «للمعنى الحرفي» و«المعنى الاستعاري» يمكن أن يكون تفكيكاً يتولَّدُ عن المناقشة، وليس معطى «بَدئِيّاً»[223].

(223) ينظر المبحث 93: «تعابير الفصول».

الفصل الرابع

فصل المفاهيم

89. انقطاع الربط والفصل

لقد كانت الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب مكرَّسةً لدراسة الروابط الحِجَاجية التي تجعل عناصر معينة متلازمة في ما بينها والتي كانت تعتبر في المنطلق مستقلّاً عضها عن بعضٍ. إن الاعتراض على إقامة مثل هذا التلازم يُ َلُّ عليه بإنكار الاعتراف بوجود رابطٍ. وبالأساس فإنه سيتم تبيان أن رابطاً ما كان يعتبر مسلَّماً به، أو مفترضاً أو مرغوباً فيه، غيرُ موجود، إذ لا شيء يسمح بتأكيد أو تبرير تأثير بعض الظواهر المطروحة على تلك الموضوعات المعروضة للمناقشة، ونتيجة ذلك، فإن أخذ الأولى بعين الاعتبار أمرٌ غير مُمَيِّزٍ.

> «آه! لا ريب أننا بِحذف ما يؤلم قوله نعمد في نفس الآن إلى حذف الأحداث، فلا نحتفظ حينئذ إلا بالخطابات التي تبعث الإمتَاع»[1].

إن التجربة، الواقعية أو الذهنية، وتغيير شروط مقا ما، وبالخصوص في العلوم، والدراسة المستقلة لبعض المتغيِّرات، يمكنها أن ًتستخد َ لإثبات غياب الترابط. وهو الذي سنعمل أيضاً على تقدِيم كل موانعه.

تقوم تقنية فكِّ الترابط إذن على إثبات أنه لا وُجُوبَ لربط عناصر ينبغي أن تظلَّ منفصلةً ومستقلَّةً. وعلى العكس من ذلك، فإن الفصل يفترض وحدة بدائية لعناصر مختلطة داخل نفس التصور، ويُشَارُ إليها بنفس المفهوم. يحدِّد الفصل بين

---

(1) DEMOSTHENE, *Harangues,* t. I: *Première Philippique,* § 38.

المفاهِيم تغيِيراً عميقاً، قليلاً أو كثيراً، لمعطيات مفهوميَّةٍ تستخدم كأساسٍ للحِجَاج: لا يعود الأمر متعلقاً، في هذه الحالة، بقطع الخيوط التي تربط عناصر مستقلةً، ولكنه يتعلق بالأحرى بتغيِيرِ بنيتها ذاتها.

ففي النظرة الأولى، يبدو الفارق بين انقطاع الترابط وفصل المفاهيم عميقاً وقابلاً للتمييزِ بشكلٍ مباشرٍ، إلا أنه يمكن لهذا التمييزِ، شأنه شأن التعارضات الأخرى، المدعوة تعارضاتِ الطبيعة، أن يكون هو نفسه موضوع جدال. وتبعاً لِعَدِّ الترابطات بين العناصر «طبيعيةً» أو «اصطناعيةً»، أو «جوهريةً» أو «عرضيةً»، فإن أحدهم سيرى انفصالاً بين المفاهيم، في حينِ أن الآخر سيرى في ذلك مجردَ انقطاع الرابط.

ففي النصوص المشهورة لِلُوك، الذي يعتبر أية كنيسةٍ مجرد تجمع طوعيٍّ له غاية هي سلامة أعضائه، يرفض الربط الذي أُقِيمَ في عصره، بين الدولة والدِّين. كتب يقول:

> «لا يقتضي القانون ولا فنّ الحكم معرفةً يقينيَّةً لموضوعاتٍ أخرى، فضلاً عن معرفة الدين الحقيقي. إذ لو كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن أسياد الأرض يختلفون في ما بينهم اختلافاً عميقاً، في ما يخُصُّ الموضوعات الدينية؟»[2].

فمن حيث المبدأُ يعتَبِر لُوك الزمني منفصلاً عن الروحي، ويعترض على رابط يُظهِرُ آثاره المُضحِكة. وبالنسبة إلى خصمٍ لِلُوك، فإن الزمنيَّ يقتضي الروحيَّ، وأن الجهد المبذول لفصلهما سيعتَبَرُ فصلاً لعناصر موحَّدة توحُّداً طبيعياً. إلا أن هذا التوحُّد لا يُسلِّمُ به لُوك إلا في نظامٍ قائم على أساسٍ ديني [تيُوقراطِيّ]، لم يعد نظام الدول الحديثة: وإن احتفاظ هذه الدول بهذا التَّوحُّد عتَبِر من قبيل القاعدة ما هو مجرَّد استثناءٍ، لا علاقة له بالوضع الحالي[3]. إن ما هو مجرد عرضيٍّ مُمَيّز لنظامٍ سياسيٍّ خاصٍّ، لا يمكن أن يكون جزءاً لازماً لفكرة الحكم المدني: إن الربطَ بين الدولة والدين ينبغي رفضه.

---

(2) LOCKE, *The second treatise of civil governement and A letter concerning, toleration,* p. 139.

(3) LOCKE, ibid., pp. 148-149.

خلاصة الأمر أن هذا هو المقام الحِجاجي في مجموعه، وعلى الخصوص المفاهيم التي يستند إليها الحِجَاج، والتغيِيرات التي يجُرُّ إليها، والتقنيات التي تسمح بإجرائها، هي التي تبيِّنُ لنا حضور انفصال المفاهيم، وليس مجردَ رفضٍ للربط.

إن ما يصفه رِيمِي دُو غُورمُون بظواهر الربط والفصل[4]، وما يدعوه كِينِيث بُورك تطابقات[5] لا يشكِّل في نظرنا إلا ترابطاتٍ ورفض ترابطاتٍ؛ إذ إن المفاهِيمَ، المترابطة والمنفصلة، يبدو أنها تظلُّ، بعد العملية، كما كانت في حالها الأول، مثل الطوب الذي تم تداركه سليماً من بنايةٍ مهدَّمة. إن الفصل بين المفاهيم، كما نتصوره، يقوم على تعديلٍ أعمق، ينشأُ عن الرغبة في رفع تنافرٍ ما، متولِّدٍ عن تقابل دعوى مع دعاوى أُخرى، سواءٌ أكانت متعلقةً بمعايِيرَ أم بوقائعَ أم بحقائقَ. تسمح حلولٌ عمليةٌ بالتغلُّب على الصعوبة على المستوى العملي حصراً، وبتفادي حصول تنافرٍ ما، وبتخفيفه مع الزمن، وبالتضحية بِواحدةٍ من القيم التي تدخل في نزاع، أو بهما معاً. من هذه الزاوية العملية، يتطابق فصل المفاهيم مع توافقٍ ما، إلا أنه يؤدِّي، على المستوى النظري، إلى حلٍّ سيصلح أيضاً في المستقبل لأنه، بإعادة بنينة تصورنا للواقع، فهو يمنع إعادة ظهور نفس التنافر. إنه يحمي، جزئياً على الأقل، العناصر المتنافرة. فإذا كان الموضوع قد اختفى في العملية، فقد حصل ذلك بمجهودٍ قليلٍ، إذ إننا نعطي لما نتعلق به، مكانته المستحقَّة في الفكر، مع إعطاء هذا تماسكاً بمأمن مِن الصعوبات من نفس الصنف. هناك مثالٌ نمطيٌّ قد يكون هو الحل الكَانطِي للمتعارضة، الحتمية الكونية وحرية الإنسان، الذي يفكِّكُ مفهوم السببية إلى سببية فكرية وحسية[6]، وهو الفصل الذي مكَّن من تفكِيك مفهوم الواقع إلى واقع ظاهري وواقع في ذاته phénomenale et nouménale.

إن المفاهِيم الجديدة، التي تتولَّد عن الفصل، يمكنها أن تكتسب مثل هذا

(4) Rémy DE GOURMONT, *La culture des idées,* pp. 79 et suiv.

(5) Kennet BURKE, *A Rhetoric of motives,* p. 150.

(6) KANT, *Critique de la raison pure,* pp. 457 à 460.

التماسك، أن تكون محكمةً قوةٍ، وأن تبدو بوصفها مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالتنافر الذي تحلُّهُ، بحيث إن تقدِيمَ التنافرِ بكلِّ قوَّته يبدو شكلاً آخر لطرح الفصل. إن فكرة الخطيئة الأصلية ـ التي تحلُّ، بفصل مفهوم الإنسان إلى «الإنسان في حالة الخلق» و«الإنسان الساقط»، بعضَ التنافرات بين طِيبَةِ الرَّبِّ ووجود الشَّرِّ، حرية الإرادة عند الإنسان والرَّبِّ ـ ستكون بالنسبة إلى بَاسكَال سبب الإلحاح على التنافرِ بين عظمة الإنسان وبؤسه. لقد أكَّد بَاسكال وهو يعالج نفس الخطيئة الأصلية قائلاً:

> «إن عقدة شرطِنا تكتسب طيّاتها ولفَّاتِها في هذه الدوامة نفسها؛ بحيث إن الإنسان يصبح غير قابلٍ للتصوُّرِ بدون هذا السِّرِّ، كما أن هذا السّرَّ لا يمكن تصوُّرُه بدون الإنسان»[7].

إن الحلَّ المقبول يبدو، أحياناً، مؤمَّناً إلى درجةٍ أننا نعتبر من قبيل الخطإ المنطقيِّ والأُغلوطَة، واقعةَ عدم مراعاته. وبهذا فإن تأكيد تنافُرٍ ما بين القاعدة الهندية للَّاعنف والتقليد الفِيدِي للتضحيات الدموية، هو، بالنسبة إلى كَاندرَاسِيمحَا، مؤلِّف شروح عميقة للمنطق، مثالٌ جيِّدٌ للمغالطة. إذ لا وجود بالنسبة إليه للقسوة خلال انتهاك قاعدةٍ ما، حينما يُقتَرف عمل غير شرعي[8]. هذا التحديد للقسوة الذي يبتعد عن المعنى المعتاد لهذا اللفظ، والذي ينشأ عن فصلٍ ما، يبدو مع ذلك، لمؤلفنا، غير قابلٍ للنقاش الذي يعتبر من الخطإ المنطقيِّ الرجوع إلى المعنى البدئي.

إننا سنبيِّنُ لاحقاً أن أية فلسفةٍ جديدةٍ تفترض بلورة جهازٍ مفهوميٍّ، يتولَّدُ جزءٌ منه على الأقل، وهو الذي يعتبر من حيث الأساس جديداً، عن فصل المفاهِيم الذي يسمح بحلِّ المشكلات التي طرحها الفيلسوف على نفسه. إن هذا سيفَسِّرُ الأهمية الكبيرة التي تستحقها، في رأينا، دراسة تقنيات الفَصل.

لقد ذهب قبلنا رجال قانون مرموقون إلى ملاحظة أنّ القانون كان المجال

---

(7) PASCAL, *Bibl. de la Pléiade, Pensées,* 438 (261), p. 948 (434 éd. Brunschvicg).

(8) ANNAMBHATTA, *Le compendium des topiques,* pp. 146-147.

المفضَّل للتوافق، وهو تقنية حل التنافرات. إن الغاية من المجهود القانوني ليس هو، حسب دِيمُوغ، التركيب المنطقيّ، ولكنه التوافق. إن تطور القانون يكمن في بلورة تقنياتٍ، هي ناقصة بشكلٍ دائمٍ، تسمح بالتوفيق بين الضرورات المتعارضة[9]. ولقد جدَّد تناولَ هذه الأفكار عالم القانون الأمريكي المرموق، كَاردُوزُو فقال:

> «إن تصالح ما لا يقبل التوافق، أو مزيج دعاوى متناقضة، وتركيب المتعارضات، هذه هي المشكلات الكبرى للقانون»[10].

هذا المجهود لأجل حلِّ التنافرات يتجدَّد على كل مستويات النشاط القانوني. إنه شأن المشرِّع ومنظِّر القانون والقاضي. فحينما يجد القاضي نفسه في مواجهة قضيةٍ محددةٍ، أمام تعارضٍ قانونيّ، فلا يمكنه التغاضي الكامل عن واحد من القانونين لمصلحة آخر؛ ينبغي له أن يبرّرَ طريقة فعله بحصر مجال تطبيق كلِّ واحدٍ من القانونين، بتأويلات تعيد إقامة النسق القانوني. إنه سيعتمدُ تمييزاتٍ موجَّهةً إلى مصالحة ما يظل بدونها [أي تمييزات] غير قابل للمصالحة[11]. إن المقارنة بالسلب، أي «distinguo» اللّاهُوت المدرسي للعصر الوسيط يقوم بنفس العمل: [أي الفرز في قول المخاطب بين فكرتين نقبل إحداهما ونرفض الأخرى].

حينما يمتنع تطبيق القوانين، حينما تفقد طابعها الإلزامي، يمكن أن نبيِّن، ونحن نثبِّتُ المقولات القانونية، طابعَها المتعارض في هذه الحالات المحددة. إلا أن جهد رجل القانون يسير في اتجاه متعارضٍ لهذا التكلُّس. إن دوره هو بلورة نسقٍ يسمح بحلِّ النزاعات. حينما صرخ نَابُليُون، وهو قاضٍ مدى الحياة، في إحدى دورات مجلس الدولة: «**كيف يمكن أن نوفِّقَ بين وراثة التَّاج ومبدإ سيادة الشعب**»، فهو لم يكن يطلب من رجال القانون الذين كانوا يستمعون إليه، الوقوف على تعارضٍ ما، كان، بالأحرى يطلب منهم، حلَّ هذا التنافر.

---

(9) R. DEMOGUE, *Les notions fondamentales du droit privé,* notamment, pp. 38, 75, 196, 198.

(10) B. N. CARDOZO, *The paradoxes of legal science,* p. 4.

(11) F. BERRIAT SAINT PRIX, *Manuel de logique juridique,* p. 233.

لا ينبغي أن ننسى، من جهةٍ أخرى، أن نفس التنافر يُتيح، لأجل حلِّهِ، عدةَ تغيِيراتٍ للمفاهِيم. هذه الحلول المتنافسة يمكنها، هي نفسها، أن تُطرحَ بوصفها متنافرةً. هذا الصراع للحلول يمكن إدراكه بشكلٍ خاصٍّ في القانون، وفي اللَّاهوتِ. إن نزاع الكنائس، خاصةً في بداية العصر المسيحي، يشكّل في الكثير مواجهة الحلول لبعض الصعوبات اللاهوتية، وهي الحلول التي يمكنها، هي نفسها، أن تُتِيحَ تغيِيراتٍ لأجل التوفيق بينها.

وعلى المستوى النظري، فإن التوافق، أمام حالات التنافر، ولأنه يتطلب بنيةً جديدةً للواقع، هو ما يتطلب أكبر جهدٍ ويتطلب أصعب التبريراتِ. وعلى العكسِ من ذلك فبمجرَّد فصل المفاهيم وإعادة بنينتها، فإن التوافق ينزع إلى تقديم نفسه باعتباره الحل الوحيد الممكن وإلى التأثير على مجموع المفاهِيمِ التي يكون منخرطاً فيها.

90. الزوج «المظهر ـ الواقع»

لأجل فهمٍ أفضل لتقنية فصل المفاهِيم ولأجل تقدير أحسن لنتائجه، تبدو لنا مفيدةً دراسةً حالة خاصة، وهي الحالة التي نعتبرها النمط الأولي لكلِّ فصلٍ مفهوميٍّ، بسببِ استعماله المعمَّم وأهميَّته الفلسفية الأساسية: يتعلق الأمر بالفصل الذي ينشأ عنه الزوج «المظهر ـ الواقع».

لا شكَّ أن ضرورة التمييزِ بين المظهر والواقع قد تولَّد عن بعض الصعوبات، عن بعض التنافرات بين مظاهر عديدة؛ إن هذه لا يمكن أن تعتبر كلها تعبيراً عن الواقع، إذا انطلقنا من فرضية أنّ كلَّ مظاهر الواقع متآلفةٌ في ما بينها. إن العصا، المنغطسة جزئياً في الماء، تبدو منحنية، حينما ننظر إليها، وهي مستقيمةٌ حينما نلمسها، إلا أنها في **الواقع** لا يمكن أن تكون في الآنِ ذاتِهِ منحنيةً ومستقيمةً. ففي الوقت الذي نلاحظ أن المظاهر يمكن أن تكون متعارضةً، فإن الواقع متماسكٌ: إن إحكامه ستكون له نتيجة الفصل، بين المظاهر، تلك التي هي خادعة وتلك التي تتناسب مع الواقع.

هذا الإقرار الأول يكشف بشكلٍ مباشرٍ عن الطابع الملتبس، أي الدلالة والقيمة المبهمين للمظهر: يمكن أن يكون المظهر موافقاً للشيءِ، ومشتَبَهاً معه،

إلا أنه يمكن أن يعرِّضنا للخطإ بصدده. ما دمنا لا نتوفَّرُ على أي داعٍ إلى الشكِّ، فإن المظهر هو مجرد ملمح يقَدَّم تحته الشيء، فإننا نقصد بالمظهرِ تجلِّي الواقع. وحينما تكون المظاهر متنافرةً ولا يمكن أن تُقبَلَ كلُّها في الآن ذاته، يحصل، فصل التمييز بين المظاهرِ، تلك التي هي خادعةٌ وتلك التي لا تكون خادعةً، الفصلُ الذي ينشأ عنه الزوج «المظهر ـ الواقع»، حيث يحِيل كلُّ طرفٍ من الطرفين على الآخر بطريقةٍ ينبغي لنا أن ندركها عن قرب.

وطلباً لتيسير تحليلنا، وطلباً لإمكانية تعميم نتائجه، فإن «المظهر» في الزوج «المظهر ـ الواقع»، يشكِّلُ الطرف الأول و«الواقع» يشكِّل الطرف الثاني. ومن الآن فصاعداً فإننا، لأجل أن نبيِّنَ بشكلٍ جيِّدٍ أن هذين الطرفين متعالقان، سنشير إلى الزوج المتولِّدِ عن فصلٍ ما بالطريقة الآتية: المظهر/الواقع، أو بشكلٍ عامٍّ، الطرف الأول/الطرف الثاني.

إن الطرف الأول يطابق المظهر، أي ما يمثل في المقام الأول أو الفعلي أو المباشر، أو ما هو معروفٌ بشكلٍ مباشرٍ. الطرف الثاني، وفي حدود ما هو متميزٌ عن الأول لا يفهم إلا في علاقته بالطرف الأول: إنه نتيجة فصلٍ حاصلٍ في كنف الطرف الأول، وقاصدٍ إلى إبطال التنافرات التي يمكن أن تظهر بين مظاهرِ هذا الأخير. إن الطرف الثاني يزودنا بخاصية، بمعيارٍ يسمح بتمييزِ ما هو صالح وما هو غير صالحٍ، بين مظاهر الطرف الأول؛ إنه ليس مجردَ معطى، ولكنه **بناء**، يحدِّد، بعدَ فصل الطرف الأول، قاعدةً تسمح بترتيب المظاهر المتعدِّدة، مع الوصف بالوهمية والخاطئة والظاهرة، بالمعنى التنقيصي لهذه الكلمة، تلك المظاهر التي لا تكون موافقةً لهذه القاعدة التي يزودنا بها **الواقع**. وفي علاقته بالطرف الأول فإن الطرف الثاني سيكون، في نفس الآن، معيارياً وتفسيرياً. فبعد الفصل، سيسمح بتقدير أو تبخيس تلك الملامح التي يمثل تحتها الطرف الأول: إنه سيسمح بالتَّمييزِ بين المظاهر، التي يعتبر وضعها ملتبساً، تلك التي هي مجرد مظهر، وتلك التي تمثِّلُ الواقع[12].

(12) Ch. PERELMAN, *Réflexions sur l'explication,* Revue de l'institut de sociologie, 1939, nº1, p. 59.

تبدو لنا هذه النقطة أساسيةً، بسبب أهميتها في الحِجاج: ففي الوقت الذي يكون فيه الوضع الأولي لذلك الذي يقدَّ باعتباره موضوع انطلاقٍ للتفكيك، مبهماً وغير محدَّدٍ، فإن الفصل إلى طرفين الأول والثاني سيُثَمِّن المظاهر الموافقة للطرف الثاني وَسيُبَخِّسُ المظاهر التي تُعارِضُ ذلك: الطرف الأول، المظهر، بالمعنى الضيِّق لهذه الكلمة، هو مجرد وهمٍ وخطإ.

وفي الواقع فإن الطرف الثاني لا يُرفقُ دائماً بمعيارٍ دقيقٍ يسمح بفصل مظاهر الطرف الأول: إن المعيار الذي يتيحه قد يكون مجرد معيارٍ بالقوةِ، وإن أثره الأساسي سيكون هو ترتيب الأطراف التي تنتج عن الفصل. وحينما عمد كانط، لأجل أن يَحل التعارضاتِ الكُوسمولوجيَّة، إلى فصل الواقع، بتمييز المظاهر والأشياء في ذاتها، حيث الطرف الثاني الذي يبنِيه بهذه الطريقة ليس معروفاً، فإن ذلك لا يعني، مع ذلك أن العالم الظَّاهِرِي، المقيّدَ بملكتنا المعرفية، يُبَخَّسُ في علاقته بواقع الأشياء في ذاتها. إن الطرف الثاني يتمتع بأحادِيَّتِهِ وتماسكه أمام المتعارضين مع تعدد وتنافر مظاهر الطرف الأول الذي ستبخَّسُ بعض مظاهره، التي هي في نهاية المطاف مطلوبة للاختفاء. وهكذا في الطرف الثاني، نجد الواقع والقيمة مترابطين بشكلٍ حمِيميٍّ، وذلك ملحوظٌ بشكلٍ خاصٍّ في كل مَبنِياتِ المِيتَافِيزِقِيِّين، والذي يسمح للفيلسوف الأمريكي دُوكَس أن يقول:

«إن النعتين **واقعي وغير واقعي،** لا يشيران، حينما يستعملان في التعبير عن موقفٍ مِيتافزِيقيٍّ، إلى أيةِ صفةٍ مما يمكن أن تمتلكها بعض الأشياء، باستقلالٍ عن الأهمية التي يخصها بها الإنسان، إنهما على العكس من ذلك نعتَا التقدير الإنساني»[13].

هذا التفضيل المخصص لما هو واقعي لا يتجلَّى فقط خلال المناقشات الميتافيزيقية، بَل يعبَّرُ عنه في الفكر اليومي، في الظروف الأكثر تنوعاً. فإذا كان الواقع والقيمة يشرط أحدهما الآخر، فإن الاستعمال المعتاد للغتنا يشهد على ذلك، وحينما يقول بِيت:

(13) C. J. DUCASSE, *Philosophy as a science,* p. 148.

«سأحاول، ياسيدي، أن أحصر ما ينبغي أن أقوله حول المظهر الواقعي المقيد بالدراسة»[14].

إن هذا يعني، قبل أي شيءٍ أنه سيقتصر على ما يبدو له مهماً. إن البحث عما هو واقعي، بالنسبة إلى الميتافيزيقيِّين لا يمثِّل إلا التعبير المُنَسَّق عن هذا الترابط بين الواقع والقيمة، خاصيةِ الطرف الثاني. ولهذا السبب فإننا سنصف من الجهة الأخرى بــ «الأزواج الفلسفية» تلك الأزواج، المناظرة لزوج المظهر/الواقع، الناتجة عن فصل المفاهِيم.

إن التعارض بين المظهر والواقع، إذا كان يوفّرُ النمط الأول لزوجٍ فلسفيّ، فإنه لا يسمح مع ذلك بقصر كل الامتيازات على الواقع، على حساب المظهر. وفي الواقع، ففي الوقت الذي نجد المظهر معطى، فإن الواقع مبنيٌّ، ومعرفته غير مباشرة، وأحياناً مستحيلةٌ، ونادراً ما تكون قابلة للتوصيل بشكل تامٍّ وقطعي. هذا الواقع يشكو بالنسبة إلى البعض من عيب استحالة الإدراك. إن غرَاثيَان يقول لنا:

«إن ما لا يرى، كأنه لم يُوجد»[15].

نستطيع أن نكرِّرَ، بهذا الصدد ما يؤكّدهُ بَاسكال عن العدالة الحقيقية:

«والأكيد أنه إذا كان يعرفها، فما كان له أن يقيم هذه المأثورة، الأشد انتشاراً بين الناس من كلِّ تلك المعروفة عندهم: إنَّ على كلِّ واحدٍ أن يتَّبع أعراف moeurs بلده؛ إن إشراق الإنصاف الحقيقي قد يكون أخضع كل الشعوب، وإن المشرعين لن يكونوا قد اتخذوا القدوة، بدل هذه العدالة الثابتة، من تخيِيلات وشهواتِ الفُرس والألمان»[16].

حينما لا يكون المقياس الذي يوفِّره مفهومُ الواقع، والمعيار الذي يحدده، موضوعَ اعتراضٍ، أو أن التمييزَ الذي يعتمده بعيدٌ جداً عن التحديد لكي يتيح الجدال، فإن الواقع هو بدون أدنى شكٍّ، مثمَّنٌ في علاقته بالمظهر. إلا أن

(14) W. PITT, *Orations on the French war,* p. 90 (May 27, 1795).

(15) B. GRACIAN, *L'homme de cour,* p. 158.

(16) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 230 (69), p. 886, (294 éd. Brunschvicg).

الفصل نفسه بين المظهر والواقع سيكون مرفوضاً من بعض الفلاسفة الذين يؤكدون أن بعض تصورات الواقع تتعارض في ما بينها، وترفض كل علةٍ للاختيار بينها. هذه الفلسفات التي تُدعى مناهضة للمِيتافزِيقا، الوضعية، والبراغماتية والفينومِينولُوجِيَّة أو الوجودية تؤكِّد أن الواقع الوحيد هو واقع المظاهر.

لا شيء أوضح بهذا الصدد من موقف سارتر:

«إن الفكر الحديث قد حقَّق تقدماً مهماً باختزال الموجود في سلسلةٍ من ظهوراته التي تكشف عنه... إن الظهورات التي تكشف عن الموجود ليست داخلية ولا خارجية: إنها مفيدة كلها، إنها تحيلُ كلها على ظهورات أخرى، ولا يتمتع أي واحد منها بامتيازٍ ما... إن ثنائية الوجود والظهور لم تعد تتمتع بحق المواطنة في الفلسفة. إن الظهور يحيل على السلسلة الكاملة للمظاهر وليس إلى واقعٍ ما خفيٍّ جمع فيه كل وجود الموجود.

بقدر ما اعتقدنا في الوقائع في ذاتها، فقد قدمنا المظهر باعتباره سلباً خالصاً... إلا أننا إذا ابتعدنا مرةً عما يدعوه نِيتشه «وهم العوالم الثابتة» وإذا لم نكن نسلِّمُ بـ ـ وجود ـ وراء ـ الظهور، فإن هذا بدوره يتحول إلى إيجابٍ ممتلئ، فجوهره هو «ظهور». إذ إن وجود كائنٍ ما هو بالضبط، ما يظهر. [...] إنه جوهر موجودٍ ما [...] هو القانون الظاهر الذي يتحكم في تعاقب ظهوراته، إنه علة السلسلة [...] الجوهر باعتباره علةَ السلسلة، فهو مجرد رابطٍ للتجليات، أي، تجلٍّ ما [...] هكذا فإن، الوجود الظاهري يتجلَّى، يكشف جوهره كما يكشف وجوده، وهو مجرد سلسلة متلاحمة من هذه التجليات»(17).

إلا أننا بالاعتراض على الفصل المظهر/الواقع، نتغاضى بالكامل عن مجموع المشكل الذي يطرحه تنافر المظاهر. إن معيار الاختيار المطلوب القيام به من بين كل الاختيارات، سيوفِّرُه زوجٌ آخر، مُتَصَوَّرٌ استناداً إلى نفس نموذج الزوج «مظهر ـ واقع»، الشيء الذي يتناسب مع تمييز الطبيعة؛ أو بالأحرى، مع نقصه، سيقام تمييزٌ كمِّيٌّ خالصٌ، مع تفضيل الكل على الجزء، واللانهائي على

(17) SARTRE, *L'être et le néant*, pp. 11-12-13.

النهائي، وما يحضر بدرجةٍ أعلى الخاصية التي تُستخدَم كمعيارٍ. في هذا النص لمِيرلُو ـ بُونتِي، نلقى العبارة النمطية عن هذا النمط من المقاربة:

«إنني أخترق المظاهر، أصل إلى اللون أو إلى الشكل الواقعي، حينما كانت تجربتي في أعلى درجات صفائها. . .

إنني أمتلك أشياء مرئية لأن لي مجالاً للرؤية حيث الثراء والصفاء ينخرطان في علاقة مقلوبة أحدهما بالآخر ولأن هاتين الضرورتين، لو تم تناول كل واحدة منهما بشكل مستقل فإنها ستصير إلى اللانهاية، وفور اجتماعهما، تحدِّدان في الصيرورة الإدراكية، درجة معينةً من النضج ودرجة قصوى. وبنفس الطريقة، فإنني أسمِّي تجربة الشيء أو الواقع ـ ليس واقعٍ ـ للرؤية ـ أو ـ للَّمس، وإنما واقع مطلقٍ ـ تعايشي الممتلئ مع الظاهرةً، واللحظة حيث يمكن أن يكونً واقعاً تحت كلِّ العلاقات في الدرجة القصوى لتمفصله، و«معطيات شتى الحواس» كلها موجهةٌ نحو هذا القطب الوحيد، مثل نظراتي في المجهر المترددة حول منظور مفضَّلٍ»[18].

91. الأزواج الفلسفية ومبرّراتها

لقد تم اختيار الزوج المظهر/الواقع، باعتباره النمط الأول للفصل المفهومي. فإذا أمكن وضع خطاطةٍ لهذه الصيرورة فإن النتيجة ليست مع ذلك صورية خالصة أو لفظية: إن الفصل يعبِّرُ عن رؤية للعالم، ويقيم ترتيبات، يحاول أن يزودها بمعايِيرَ. إن هذا لا يحصل بدون اللجوء إلى قطاعات أخرى من الفكر. يحدث كثيراً أن مناقشةً متعلقةً بالطرف الثاني ينبغي لها أن تعتمد على زوجٍ آخر، حيث الطرفان الأول والثاني لا يكونان في الحالة العينية موضوع جدالٍ.

تشكِّل كلُّ هذه الأزواج الموضوع الخاصَّ للبحث الفلسفي. إليكم بعض الأمثلة، مختارة من بين تلك التي تحضر كثيراً في الفكر الغربي:

الأداة/الغاية، النتيجة/الواقعة أو المبدأ، الفعل/الشخص، العرض/الجوهر، الظرف/السبب، النسبي/المطلق، الذاتي/الموضوعي، التعدد/

(18) MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception,* pp. 367-8.

الأحادية، العادي/المعيار، الفردي/الكلِّي، الخاص/العام، النظرية/التطبيق، اللغة/الفكر، الحرفية/العقلية.

إن كوننا قادرين على استحضار عدد كبير من الأزواج، والإسناد إلى كل واحد من أطرافها مكانة محددة، دون الوجوب، لأجل الوصول إلى ذلك، إدراجها في فكرٍ منسَّقٍ ـ الشيء الذي قد لا يكون ممكناً بالنسبة إلى كل الأزواج، لأن بعضها مشكَّل بطريقةٍ متعارضة بالكامل وتنتمي إلى أفكار فلسفية من اتجاهاتٍ مختلفة ـ يكشف عن التأثيرات التي أحدثتها الصيغ الفلسفية في الفكر العام، بشحنه بسلسلة من الأزواج، بقايا التقليد الثقافي المهيمن.

إن أي فكرٍ منسَّقٍ يسعى إلى أن يضع في علاقة عناصر تشكِّلُ، في فكرٍ غيرِ محكمٍ، نفس العدد من الأزواج المنعزلة. إن ربط الأزواج بعلاقاتٍ مفيدة لأجل تفادي مواقف قد تؤدِّي إلى وصف نفس الظواهر اعتماداً على أزواجٍ متنافرةٍ، وهو لا غنى عنه حينما يلجأ المفكر الأصيل، بدل الاكتفاء بجمع الفصول المخصوصة بالقبول في وسطٍ ثقافيٍّ ما، إلى ابتكار فصول جديدة أو إلى الاعتراض على التسليم ببعض فصول أسلافه. وتبعاً لهذا الانقلاب ولأجل تبيان نتائج هذا الأمر في ما يتعلق بالأزواج الأخرى، فإن الفيلسوف سيقيم نسقاً يؤدِّي بالأساس إلى إقامة علاقة بين الأزواج الفلسفية.

بهذه الطريقة نجد في **فيدر** أفلاطون الفكر الفلسفيَّ يعبِّرُ بالأزواج: المظهر/الواقع، الرأي/العلم، المعرفة الحسية/المعرفة العقلية، الجسد/النفس، الصيرورة/الثبات، التعدد/الأحادية، الإنساني/الإلهي[19].

ويخلص كتاب **أخلاق** سبِينُوزَا إلى الأزواج الآتية:

المعرفة غير المناسبة/المعرفة المناسبة، الصورة/الفكرة، الخيال/الفهم، الكلي/الفردي، المجرد/الملموس، الاحتمالي/الضروري، التغير/الثبات، الجسد/العقل، الهوى/الفعل، العبودية/الحرية، الديمومة/الخلود، الفرح/السعادة الأبدية، الترهة/الدين.

---

(19) PLATON, *Phèdre*, 247 e, 248 b.

نعثر في هذه الفقرة لِلُوفِيبر على ترابطات الأزواج الآتية:

المجرد/الملموس، الميتافيزيقِي/الجدلي، الفهم/العقل، عدم الحركة/الحركة، الشكل/المحتوى. وهذه خصائص الفكر الماركسي:

«إن القدرة على الانتزاع من العالم بعض الموضوعات ـ اعتماداً على خطوط تقسيمية مثالية أو واقعية ـ وبتعبئة وتحديد هذه الموضوعات يحدِّدُ، كما نعرف ذلك، الذكاء أو الفهم. إن له القدرة على **التجريد واختزال** المحتوى **الملموس** في أبسط عبارةٍ.

وإذا احتفظنا بواسطة الفكر، بشيء ما، فإن هذا يشمله الثبات، فإنه يتعبَّأُ في الفكر، إنه يصبح «التجريد الميتافيزيقيَّ. كما يفقد حقيقته؛ وبهذا المعنى، فإن هذا الشيء لا يعود شيئاً. إلا أننا إذا اعتبرناه شيئاً مؤقتاً، مفيداً ليس بصورته وحدوده العازلة، ولكن بمحتواه الموضوعي؛ فإذا لم يعتبر كنتيجة نهائية، ولكن **كأداةٍ** أو مرحلة وسيطة للدخول إلى الواقع؛ فإذا كان الذكاء يكتمل بالعقل، فحينئذٍ يصبح التجريد مشروعاً. إنه مرحلة نحو المتدارك، المحلَّل والمفهوم. إنه ملموسٌ بمعنى ما... **إن حقيقة المجرد توجد بهذا في الملموس. وبالنسبة إلى العقل الجدلي فإن الحقيقي هو الملموس**؛ ولا يمكن للمجرد أن يكون إلا درجةً في الانخراط في هذا الملموس ـ لحظة من الحركة، طوراً ووسيلة لإدراك وتحلِيلِ وتحديد الملموس. **إن الحقيقي هو العقلي وهو الواقعي والملموس**. هكذا فإن الكم والمكان الهندسي ليسا حقيقين إلا إذا احتفظنا عقلانياً بعلاقاتهما مع الكيف، مع ملء المكان بأشياء واقعية»»[20].

يمكن أن نقابل، من جهة، الأزواج الفلسفية، الناتجة عن الفصل، بالأزواج النقيضة، حيث يكون الطرف الثاني هو عكس الأول، مثل عال ـ واطئ، وحسن ـ سيئ، وعدل ـ ظلم، ومن جهةٍ أخرى أزواج تصنيفية تبدو لأول نظرةٍ خالية من أي قصدٍ حِجَاجيٍّ وتبدو وكأنها موجهةٌ فقط إلى تفريع مجموعٍ إلى أجزائه المميزة (الماضي إلى عصور، والمساحة إلى مناطق، والجنس إلى أنواع).

(20) H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, pp. 83-84 (Italiques de l'auteur).

قد يحدث كثيراً أن هذه الأزواج تمثل باعتبارها معطياتٍ، لا نناقشها، بوصفها أدواتٍ تسمح ببنينة الخطاب بطريقةٍ تبدو موضوعيةً. إلا أن الأزواج في فكرٍ منسَّقٍ، تترابط في ما بينهما، وتتبادل التأثير: إن الأطراف الثانية من الأزواج الفلسفية ستكون مقربةً بشكلٍ طبيعيٍّ، إذا تيسَّرت وسيلة، مما هو في الزوج المتعارض ذو قيمة موجَبة، وستقرَّبُ الأطراف الأولى مما له قيمة سالبة، الأمر الذي يؤدِّي إلى نزوع تحوُّل الزوج المتعارض إلى زوج فلسفي. ومن جهةٍ أخرى، ففي إقامة الأزواج التي تبدو تصنيفيةً، كثيراً ما لعبت الفصول من طبيعة فلسفية دوراً أساسياً.

ففي صفحاتٍ نافذة يحلِّل لُوسيَان فِيبر خلق مِيشلِيه لمفهوم **النهضة**[21]. يبرهن مِيشلِيه على ضرورة تمييز هذه الحقبة الواقعة قبل الأزمنة الحديثة، إلا أنه قد تردَّدَ بين مفهومين: النهضة كانبعاث للقرون الوسطى الأصيلة أو باعتباره يعوِّض القرون الوسطى. وفي اللحظة التي يختار فيها بصفةٍ نهائيةٍ الحل الثاني، فإنه يُسَوِّد صفحاتٍ مدهِشة مكرسةً للاختيار الأول. ففي الاختيار الأول، كان الواقع الجديد قد حدّد عصراً وسيطاً أصفى، وأصدق، من العصر الوسيط السابق الذي لم يكن إلا مظهره. وفي الحالة الثانية، فإن العصر السالف يشكل العصر الوسيط الأصيل، الذي لم يعد مظهر العصر الوسيط، ولكنه مظهر حضارة: إن الزوج مظهر/واقع قد طُبِّقَ على مفهومٍ آخر. إلا أنه بمجرد ما اكتسبت المفاهيم تماسكاً ما، مستقلةً عن أصولها ستظهر من جدِيدٍ تصنيفية خالصة وستتمكن من أن تلعب دوراً حتى في بناء المؤرخ الذي يرى في القرون السابقة على النهضة قمة الحضارة.

وعلى هذا الغرار، فإن المفاهيم التي تتولد عن الفصل، يمكن أن تبدو، وهي مطروحة في جماعة لغوية، مستقلةً. إن المفاهيم التي استخدمناها كأساسٍ لدراستنا حول الترابطات، تتخذ لها موضعاً دون تمييزٍ في أزواج فلسفية. وفوق هذا، فمن هذه الزاوية للنَّظَرِ، بدأنا دراسةً منسَّقَةً متقدمة بما فيه الكفاية لكي نستطيع تأكيد أنّها قابلة للإنجاز. لا يتعلق الأمر إطلاقاً ببناء فلسفةٍ خاصةٍ، إنما

---

(21) L. FEBVRE, *Comment Jules Michelet inventa la Renaissance dans Studi in onore di Gino Luzzatto,* t. III, pp. 1-11.

يتعلق فقط بمُلاحظة ما ينجز في مختلف التنسيقات للفكر، وفي مختلف الفلسفات، ومهما كان اتجاهها. إن الأزواج الوسيلة/الغاية، والفعل/الشخص والفرد/الجماعة، والفعل/الجوهر، والرمز/الشيء، والخاص/العام وتنويعاتها وترابطاتها توفِّرُ لنا أطراف الترابط الأكثر استعمالاً، أسُسَ التلازمات الحِجَاجية. إن نفس الزوج من المفاهِيم يتحقق أحياناً باعتباره نتيجةَ فصلٍ ما، وطوراً آخر باعتباره مفهومين مستقلَّينِ تقوم بينهما ترابطات خاصةٌ، أي التفاعل، ـ هذا لاحظناه في الفصول السابقة ـ وكذلك أوَّلِيَّات القيمة التي لا تُعتَبَرُ غريبةً في مكانها باعتبارها طرفاً أول أو ثانياً من زوج فلسفيٍّ ما. ففي كل مرة نشدِّد فيها على هذا الزوج، تتم الإشارة إلى أن الانتقال من طرفٍ إلى آخر لا يمكن أن يحدث بدون قيودٍ. فإذا كان الفعل يسمح بالحكم على الشخص، والغاية على الوسيلة والعكس صحيح، فإن الإشارة إلى الزوج الفلسفي يُذكِّرُ بأنه لا ينبغي خلطهما.

إن الاتصال بين الأزواج يستغني في الكثير عن أن يكون صريحاً. إنه سيقوم، وسيتمُّ تبريره إذا وُجِدَ بشتَّى الوسائل: الاتصال المباشر القائم على بنية الواقع بين الطرف الأول من زوجٍ، والطرف الأول من زوجٍ آخر؛ وبين الطرف الثاني من زوجٍ، والطرف الثاني من زوجٍ آخر؛ وزوج يعتبر حالة خاصة لزوجٍ آخر؛ حجج ذات مظهرٍ شبه منطقي، وعلى الخصوص تأكيد تطابق الأزواج؛ وأخيراً، وعلى وجه الخصوص، العلاقات التناسبية بين الأزواج.

وتُرَكَّب على هذه الاتصالات، التي نصفها بأنها أفقية، والتي تحقِّقُ سلاسل الأزواج، علاقاتٌ من نوعٍ آخر. وفي الحقيقة، فإن ما يُوصف في الحِجَاج بالمظهر هو على وجه العموم ما يعتبره آخر الواقعَ، أو أنه ما كان يختلط مع الواقع، والذي بدونه لن يسند إليه هذا الوضع الجديد. وتبعاً لامتداد وطبيعة ووظيفة المستمع الذي يُفتَرَ ُ أنه يبعث الخلط، فإن الحِجَاج سيفصَّل بالانطلاق من زوايا متباينة: تارةً يبدو أنه يتعلق بموضوع الدراسة؛ وطوراً آخر بالفكرة التي كونها البعض عن هذا الموضوع؛ وطوراً بالوضع الذي يخصُّه به البعضُ أو الذي يفترض أنهم يخصونه به بغاية حِجاجية. هذه المستويات المختلفة تتداخل بدعم أحدها للآخر. فلنقدِّم مثالاً. إن أحد المقومات المستعملة في النزاعات الإيديولوجية قد يكون كما سبق أن لُوحِظ:

«. . . اعتبار حديث عن مثالٍ مَا وصفاً لوقائع، وتأويل تقارير عن حالات واقعية كما لو كانت هي المثال المنشود»[22].

إننا نكتشف هنا استعمال الزوج العادي/المعيار، في ما يتعلق بشخصٍ ما، والزوج المعيار/العادي في ما يعود إلى الخصم. إلا أن ذلك الذي يدين وحده هذا الإجراء يميزُ بين الواقعة والمثال، ويقوم بالفصل. إن المؤلف، نفسه، قد حلَّ بهذا الفصل صعوبةً، وقام بالاختيار؛ إنه يتحرك مع ذلك، إن جاز القول، في غير المتميز. ونستطيع أيضاً، بهذا الصدد أن نخلق الزوج الحياد الظاهر/الحياد الواقعي.

إن الأزواج القائمة على مستوى ما يمكنها أن تولِّد سلسلةً من الأزواج القائمة على مستوياتٍ أخرى. هكذا فلأجل تفادي صعوبةٍ على مستوى الموضوع، يتم خلق زوجٍ على مستوى الرأي. حينما طالب الزعيم اللِّبِيرَالِي البلجيكي بُول جَانسُون بمنع عمل الأطفال في المناجم، فإنه لم يتردّد في اللجوء إلى مفهوم الخطإ، وإعلان أنّه إذا كانت بعض المصالح الخاصة لا تتطابق مع المصلحة العامة، خلافاً للعقيدة اللبيرالية، فإن هذه يمكن أن تكون مصالح ظاهرة وحسب:

«لا نقاش في أنه حينما تكون المصالح الخاصة ترتكب خطأً، وحينما تتِيه، وحينما تجعل نفسها في تناقضٍ مع المصلحة الاجتماعية ومع المصلحة العامة، فإن من واجبنا أن نقول لهم ذلك وإدخالهم في الحدود العادلة التي لا ينبغي لهم تَخطِّيها»[23].

وبصفةٍ عامةٍ، فإن مفهوم الخطإ يستخدم لتأكيد أنّ هناك قاعدة، وأنها ما تزال قائمةً رغم المُلاحظات التي يبدو أنها تكذِّبُها، وأن ما يقع خارجها لا ينبغي أخذه بعين الاعتبار، أو لا ينبغي ذلك إلا بتحفظٍ.

(22) R. MACKEON, *Democracy in a world of tensions*, pp. 524.

(23) P. JANSON, *Discours parlementaires,* vol. I, pp. 35-36 (Séance de la chambre des représentants du 13 février 1878).

إلا أن الجهد لجعل فَصلٍ ما ينال القُبول كثيراً ما ذهب إلى أبعد من هذا. هناك محاولةٌ لتفسير سبب وجود نزاعٍ بين الطرفين الأول والثاني، لماذا تقابل على وجه الخصوص، أحادية الطرف الثاني، التعددية وجزئية مظاهر الطرف الأول. إن تنوع وجهات النظر بصدد الموضوع، أو تغيرات الطرف الأول، سيكونان مَدعُوَّين مثلاً لتبرير تعددية المظاهر. ولتفسير انبثاق الطرف الأول، فإننا سنضعه في إطار يصيِّرُهُ عادياً. سيعمد على وجه الخصوص إلى مراعاة الذات، وأهوائها وضعفها وجهلها وتحملها الخطيئة. يتلقى جيد هذه الكلمات من فم المخلِّصِ:

«لا تندهش من كونك حزيناً؛ وحزيناً بسببي أنا. إن السعادة التي أهيئها لك تقصي إلى الأبد ما تعتبره أنت سعادةً».

هذه السعادة، بمعناها القديم، تصبح هي الطرف الأول لزوج السعادة/السرور: «السرور، السرور... إنني أعرف أن سرَّ إنجيلِكم، أيها السيد، خاضعٌ بالكامل لهذه الكلمة الإلهية»[24].

كثيراً ما كان تفسير المظهر متوفِّراً بتدخُّلِ عاملٍ خاصٍّ: امتيازات الذهن تفسِّرُ لشُوبِنهَاور توهُّمنا الحرية[25]؛ إن الأنا الأعلى هو، في نظر المحلِّل النفسي، أصل الأخلاق الزائفة[26]. وأحياناً يوصف الطرف الأول باعتباره يشغل وظيفة طبيعية:

«ومع ذلك فإذا كان ينبغي للذكاء في البدء، أن يحرص على عدم السقوط في منحدرٍ خطيرٍ بالنسبة إلى الفرد وإلى المجتمع، فإن هذا ما كان ليحصل إلا بواسطة تأكيدات ظاهرةٍ، وبخيالات وقائع: وفي غيبة تجربة واقعية، وجب تَزوِيرُ التجربة»[27].

(24) A. GIDE, *Journal,* Bibl. de la Pléiade, p. 600 (Numquid et tu......).

(25) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 6: *Parerga und Paralipomena, zweiter Band, Zur Ethik,* § 118, pp. 249-50.

(26) Ch. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente, de la vie morale*, pp. 42, 58, 59.

(27) Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 113.

ليست غاية هذه التفسيرات جعل الأزواج تنال القَبول وحسب. إن الفصل خرافة/واقع، خاصةً، ليس مطروحاً للنقاش. إلا أن التفسير يساهم في إعطاء معيارٍ للطرف الثاني وبإدراج الزوج في مجموعةٍ من الفكر. إنه يتمِّمُ العمل الناجز بإقامة ترابطات بين الأزواج.

92. دور الأزواج الفلسفية وتحولاتها

إذا كان يبدو أن استعمال بعض الفصول لم يأت بجديد كبير، إذ يتم الاحتفاظ بمفاهِيم قد تمت صياغتها منذ أقدم العهود، فإن ذلك لا يمنع من إدخال تعديلات على هذه المفاهِيم، بتطبيقها على مجالٍ جديدٍ وبالمعايير الجديدة المطوعة للطرف الثاني. هكذا فإن الزوج البالغ الابتذال مثل المظهر/الواقع سيكون، بشكلٍ غير مباشرٍ، موضوع تجديد مستمرٍّ. إن فصلاً من قبيل الدين الوضعي/الدين الطبيعي سيؤثِّرُ على الزوج المظهر/الواقع، الذي يمكن أن يربط به.

إن الجهد الحِجَاجي سيقوم تارةً على الفصول المقبولة سلفاً عند المستمع، وتارةً باعتماد فصول مصنوعة لهذه الحالة العينية، وتارةً بتقديم فصول إلى المستمع مقبولة عند مستمعين آخرين، وتارة بالتذكير بفصلٍ يفترض أن المستمع قد نسيه. في حين أنه في ما يتعلق بالاعتراض على فصلٍ ما، فإنه سينصبُّ على خاصيَّات طرفيه الأول والثاني، أو على مبدإ الفصل نفسه. في هذه الحالة، سيتمُّ الدفاع عن أنه ينبغي الاكتفاء بمفهومٍ شاملٍ. إلا أنه من الصعوبة بمكانٍ التخلِّي عن الأطراف، التي يحصل بمجرَّد الإحالة عليها، ولو كان ذلك لأجل نقضِهَا، تَذَكُّرُ وجُودِها. إن الفكر المعاصر يتطلَّع بجهد كبيرٍ، في مجالات عديدةٍ، إلى إبطال أزواج، إذ إن السامع لن يحسَّ بالرضا إلا إذا استطاع أن يحجزَ، في ذهنه مكاناً للمفاهِيِ القديمة. كثيراً ما تم الاستناد لأجل الرفض إلى زوجٍ آخر. إن أسهل طريقٍ هي ادِّعاء أن الفصل كان وهمياً، وهو يستند إلى زوج لفظي/واقعي؛ هناك تقنيةٌ أخرى تقوم على تبيان أن المشكل، الذي كان الفصل مستخدماً لحله، كان مصطنعاً، وهو يقوم على الزوج مصطنع/أصيل؛ أو أن المشكل سيطرحُ من جديدٍ تماماً في نفس الشروط

دون أن يكون الاتفاق المؤقتُ على الفصل قد جاء بفائدة ما لتماسك الفكر[28].

إلا أن الجهد الحِجَاجي لا يسعى في الغالب إلى رفض الأزواج القائمة، وإنما يسعى إلى قلبها. هذا القلب ينصبُّ على واحدٍ أو عديدٍ منها فقط؛ إذ إن أهمية هذه الانقلابات تصدر عن كونها تندرج في مجموع مخصوص بالقبول من زاوية نظر أخرى.

من نافلة القول أن قلباً ما للزوج لا يكون أبداً تاماً، بمعنى أن المفهوم الذي يصبح هو الطرف الأول لا يعود ما كَانَهُ حينما عرفناه كطرفٍ ثانٍ، إذ إن طرفاً لا يمكن تصوُّرُه إلا في علاقته مع طرفٍ آخر من الزوج. إن تغييراً للمصطلحات يدلُّ بصفة شبه دائمة على التنقيص الذي ينال من المفهوم الذي أصبح طرفاً أولَ، والتثمين الذي يمسُّ ذلك الذي أصبح هو الطرف الثاني؛ إنه سيكشف أن القلب يندرج في رؤية أخرى للحالة الخاصة أو للعالم. فمقابل الزوج التأويل/الحرفية يوجد الزوج الحرفية/العقلية (هذا القلب مفترضٌ بشكل سهلٍ حينما يدافع رجل قانون عن تأويلٍ محددٍ: التأويل الذي يفوز يصبح هو الطرف الثاني). مقابل الزوج النظرية/الواقعة، سيكون لنا زوج الظاهرة/المبدأ.

إن استعمال غير المعهود لبعض المفاهيم كطرفٍ ثانٍ ولو بشكلٍ عرضيٍّ، يدل على أصالة الفكر. إننا نعرف جيداً الزوج عادي/معيار، المرتبط بالزوج الشاهد/النموذج البدئي[29]؛ والحال أننا نجد في مسرحية سَلَاكرُو، **رجل مثل آخرين**، واقعَ البطل، الذي طالما تم البحث عَمَّا يحدد شخصه، ويخوِّله أخيراً قيمته الإنسانية، ليس هو المعيار norme، ولكن العادي normal[30].

إن للقلب، دون تغيير أي طرفٍ، مظهراً استفزازياً، حتى إن كان مبرَّراً بتمييزٍ للمجالات:

(28) Cf. par exemple, G. RYLE, *The concept of mind,* pp. 25 et suiv.

(29) Cf. KANT, *Critique de la raison pure,* p. 305.

(30) A. SALACROU, *Un homme comme les autres,* cf. acte I, p. 242; et acte II, p. 277, p. 298; acte III, pp. 310-311, p.325.

«إن الكلمة التي هي في العبارة النثرية طيف الفكرة، تصبح في الشعر مادةَ العبارة نفسها، حيث تبدو عبر طيف الخيال الفكرة»[31].

وحينما يُعلَم القلب بموضع الكلمات، يمكن أن يكتسب مظهر محسِّنٍ: إن بعض الطباقات، وعلى الخصوص الكثير من حالات **القلب** commutations التي يدعوها البعض réversions[32] تقوم على اعتبار نفس الظاهرة تارةً كطرفٍ أول وطوراً كطرفٍ ثانٍ.

«ينبغي أن نأكل لنعيش لا أن نعيش لنأكل»[33].

«لا ينبغي لنا الحكم على القواعد والواجبات بالعادات والمواضعات، ولكن ينبغي الحكم على المواضعات والعادات بالواجبات والقواعد»[34].

«واعتماداً على **خطابة إلى إيرينيُوس**، فإن هذه المحسنات تبعث الانطباع بأن الجزء الثاني مستخلص من الأول، ولو أنه يتعارض معه»[35]. وفي الواقع فإن الأمر يتعلق هنا بوصل الظاهرة بالزوجين الوسيلة/ الغاية[36] العادي/ المعيار، واختيار موقعه في الزوج.

إن بعضاً من هذه القلوب يمكنها أن تفسَّرَ باعتبارها قلب inversion الاستعارة:

«ينبغي للقصيدة أن تكون رسماً متكلِّماً، والرسم قصيدةً صامتةً»[37].

إن موضع نفس الشيء يعالجَ تارةً بوصفه شبيهاً وطوراً بوصفه موضوعاً، في الزوج الشبيه/ الموضوع. لأن هناك، وهذا ينبغي تأكيده، مجالاً لتأويلِ كل تناسبٍ باعتباره فصلاً يكون موضوعه هو الطرف الثاني، وشتَّى الأشباه الممكنة هي الطرف الأول.

---

(31) Joë BOUSQUET dans *Aragon, Les yeux d'Elisa,* p. 146.

(32) BARON, *De la Rhétorique,* p. 360.

(33) Cité par la *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 39.

(34) Cité par BARON, *De la Rhétorique,* p. 360, (Bourdaloue).

(35) *Rhétorique à Hrennius,* Ibid.

(36) ينظر المبحث 64: «الغايات والوسائل».

(37) *Rhétorique à Herennius,* ibid.; cf. VICO, *Instituzioni oratorie,* p. 150.

توجد مفاهيم، تحتلُّ بصعوبةٍ حسب عاداتنا الذهنية، موضعَ الطرف الأول: وبالخصوص مفهوم الواقع ومع ذلك فإن هذا المفهوم يندرج في الزوج واقعي/مثالي؛ ويبدو مفهوما «الواقعة» و«المعطى»، المتطابقان معاً مع مفهوم «الواقعي»، بوصفهما الطرفَ الأول، الأول في الزوج الواقع/الحق:

> «لم تعد حرية الفكر وحرية العبادات وحرية الصحافة وحرية التجمع، بالنسبة إلى رجال الحزب الكاثوليكِي، حقوقاً طبيعيةً غير قابلة للسلب، ولا للمنع؛ إنها وقائع، أبسط وقائع، كانت الكنيسة الرومانية تتسامح معها، لأنها ليست قادرة على منعها»[38].

والثاني في الزوج المعطى/التفسير:

> «إن المعطى، الذي لا يشك فيه أحدٌ، يعتبر هو المظهر، في حين أن ما يستخدم كتفسيرٍ، ولو أنه قلما يكون أيضاً حقيقياً، يعالج كخاصيةٍ لواقعٍ حقيقيٍّ»[39].

إن أهمية القلوب تعود في جزءٍ كبيرٍ منها، خاصة في الفلسفة، إلى أن المفاهِيم تحتفظ، بموروثها، وترابطاتها، بشيءٍ مما كانته حينما كانت تتمتع بمكانها القديم في الأزواج:

> «إن ما تسمُّونه الأشكال الفارغة، وخارج الأشياء، إن هذا يبدو لي هو الأشياء نفسها. إنها ليست فارغة ولا ناقصة، إلا إذا كنا نسلِّمُ معكم بأن المادة هي جزء أساسيٌّ من كلِّ الأشياء الجسدية. إننا نتفق نحن الاثنين بصدد هذه النقطة التي لا ندرك منها إلا الأشكال الحسية؛ إلا أننا نختلف حول النقطة الأخرى: إنكم تدافعون عن أن هذه مظاهر جوفاء، هي بالنسبة إلي كائناتٌ واقعيةٌ»[40].

(38) P. JANSON, *Discours parlementaires,* I, p. 53 (séance de la chambre des représentants du 17 Mai 1878).

(39) Ch. PERELMAN, *Réflexions sur l'explication,* Revue de l'institut de sociologie. 1939, nº 1, p. 59.

(40) BERKELEY, *Les trois dialogues entre Hylas et Philinous,* 3e dial, p. 175.

إن الطرف الأول القديم يتحول إلى الطرف الثاني؛ ولكن يتمّ الاحتفاظ بذكرياتٍ، خاصة مع الكلمة «مادة»، تشير إلى الموضع الأول للمفاهِيم.

نلاحظ، في هذه الفقرة لِبيرغسُون، بشكلٍ جيّدٍ الاحتفاظ ببعض الأطراف التقليدية، خلال القلب:

> «إن الحياة تطورٌ. إننا نركِّزُ، طوراً من هذا التطور، في رؤيةٍ ثابتةٍ نسمِّيها شكلاً. . . لا وجود للشكل، إذ إن الشكل هو الثابت وإن الواقع هو حركة. إن ما هو واقعٌ، هو التغير المستمرُّ للشكل. . . حينما لا تتباين الصور المتعاقبة كثيراً الواحدة عن الأخرى، فإننا نعتبرها كلها من قبيل نموٍّ أو نقص صورة واحدة **متوسطة**، أو من قبيل تشويه هذه الصورة في حواس متباينة. في هذا المتوسط نفكِّرُ حينما نتحدث عن جوهر شيءٍ ما، أو عن الشيء نفسه»[41].

على الرغم من أن وجهة نظر المؤلف هي جديدة بالكامل، فإننا نسجل هنا الأهمية الفلسفية بالنسبة إليه في تأكيد قلب الزوج الفعل/الجوهر إلى زوج الجوهر/الصيرورة، الشكل/الصيرورة. إن جدة هذه الرؤية تعتمد على زوج معروفٍ جداً تحرص على تفنيده. إن الجوهر يكف عن أن يكون هو الواقع ويصبح هو المظهر، باعتباره نظريةً، شكلاً؛ وعلى العكس من ذلك فإن الفعل يصبح الطرف الثاني باعتباره ملموساً، وحيّاً.

«إن فصلاً لمفهوم ما يحمي من التنافر الذي يخلص عنه، إلا أن صعوباتٍ جديدةً تبرز بصدد الأطراف القائمة بهذا الشكل. كذلك ينبغي أن نلاحظ، سواء في الفكر العملي أم في الفلسفي، نزوعاً إلى تقسيمات تفريعية جديدة. إن هذه التقسيمات التفريعية تتعلق أحياناً بالطرف الأول وطوراً آخر بالطرف الثاني، ونحن نكون في حضرة خطاطاتٍ من النمط المعروض أسفله، الذي يمكن وصفه بأنه فصول مروحية»:

$$\frac{\mathrm{I}}{\mathrm{II} < \frac{\mathrm{I}}{\mathrm{II}}} \quad \text{ou} \quad \frac{\mathrm{I} < \frac{\mathrm{I}}{\mathrm{II}}}{\mathrm{II}}$$

(41) BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 327.

إن فلسفة شُوبِنهَاور توفِّرُ أمثلة ممتازة. إننا نصادف فيها زوجاً خاصاً الموضوعية/الإرادة، Objectitat/Wille :

«لا وجود إلا لهذا الشيء في ذاته... الإرادة... إنه لا يعرف التعددية، إنه فريدٌ... إن تعدد الأشياء في المكان وفي الزمان اللذين هما في حال الجمع، موضوعيتها، لا تنال منها»(42).

إلا أن هذه الموضوعية، أي هذا التمثيل، تنقسم هي نفسها إلى حدّين الأشياء/الأفكار (بالمعنى الأفلاطوني)، في حين أن حدَّ الأفكار نفسه يولِّدُ زوجاً هو المفهوم/الحدس (Begriff sur Anschauung) المرتبط بالزوج الجزئي/الكلي:

«إن الأفكار هي في الواقع شيءٌ حدسيٌّ، ومن هنا فهي... لا تنفد... إن المفهوم بالعكس من ذلك هو شيء يقبل التحديد تماماً، ويقبل النفاد»(43).

إن هذه المعالجات العميقة المتعاقبة، التي تسمح بعدم التضحية بالنتائج التي سبق اكتسابها، الاتفاقات الحاصلة، المفاهِيم المتوفرة، تمثُلُ في كلِّ قطاعات الفكر. إننا نستطيع أن نتساءل عما إذا لم تكن بالخصوص المجالات حيث نتردد في إحداث قلبٍ للزوج. لقد كان سان تُوماس يريد التعلق بالحرفية، والاحتفاظ إذن بالزوج التأويل/النص. إلا أنه لتفادي التنافرات مع العلم، سيفضِّلُ التأويل الذي «هو سطحياً أقلُّ حرفيةً»(44) هو عقلياً أشد إرضاءً وهو يعتمد زوجاً هو الحرفية الظاهرة/الحرفية الواقعية.

إن الفصول الجديدة، هي في العمق، تُقامُ بطبيعة الحال تبعاً لبعض المعاييرِ التي يمكنها أن تكون مختلفة جداً عن معيار الفصل الذي تندرج فيه. هنا تكمن أهميتها. ومع ذلك فإن أثرها يكمن في تقريب كل حدود الأول. لقد أدخل مُورياك بهذا بالفصل بداخل الحد الثاني أحكاما صارمة:

---

(42) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 2: *Die welt als Wille und Vorstellung, Erster Band,* § 25, p. 152.

(43) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol.3: *Die welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Kap.* 34, p. 466.

(44) E. GILSON, *Le Thomisme,* p. 246.

«توجد قداسةٌ زائفةٌ ـ ليس بمعنى الخديعة الفظَّة لتَارتُوف ـ زائفة على الرغم، أو حتى بسبب الجهد الصادق، والبطولي، للإنسان الذي يبذله»[45].

تبيِّنُ الإشارات السابقة بما فيه الكفاية دور الفصول سواءٌ أكان ذلك في الفكر الفلسفي أم في الفكر اليومي. سنقتصر هنا على تحليل بعض الاستدلالات التي تدرج في زوج المظهر/الواقع مع الزوجين الوسيلة/الغاية والنتيجة/الواقعة.

حينما يحصل التردد بين السُّلوكَاتِ المطلوبة، والتي يتعلق الأمر بتخصيصها برتبة الأولية، فمن الطبيعي وضعها في مجموعة تُنَسَّقُ في علاقةٍ مع غايةٍ يطلب بجهدٍ تحقيقها: إن الغاية تصبح معياراً يسمح بتقدير وترتيب الوسائل، إنها تصبح معياريةً، في علاقتها مع الوسائل، التي هي متعدِّدةٌ، والحال أنها وحيدةٌ. إن الوسيلة في نشاطاتنا هي مجردُ غاية ظاهرة، في حين أن الغاية هي الشيء الواقعي لانشغالاتنا. ومن جهةٍ أخرى، فإننا نستطيع استخدام الزوج الوسيلة/ الغاية باعتباره معيار الزوج المظهر/الواقع، الواقع وهو ما نريد معرفته حقاً، والمظهر مجرد وسيلة لإدراكه بشتى الطرق المتعددة والملتبسة. بهذا لن يرى شُوبِنهَاور في الوهم العِشقِي، إلا وسيلة تتجلى بواسطتها إرادة النوع، التي هي الواقع العميق والتي هي وحدها ما يهمُّ[46]. ينتج عن هذا أن الفتاة الشابة التي يريد أبواها أن تتزوج عجوزاً ثرياً، والتي تصرُّ على الرفض، لأنها تعشق شاباً، ليست أنانيةً إلا في الظاهر، وأنها في الواقع تضحي بنفسها لأجل مصلحة النوع[47]. إن كون رغبة الفتاة الشابة تتطابق، في هذه الحالة، مع مصلحة النوع لهو مجرد حدثٍ عرضيٍّ. وعلى سبيل المثال، إذا كانت هذه الفتاة تَمتَنِع عن إنجاب أطفال، فإنها ستلاقي معارضة. إن الحب الفرديَّ هو تمظهرٌ لإرادة النوع، التي هي وحدها الأساسية، لأن التمظهر ذاته لا يكون إلا وسيلةً، إلا مظهراً، إلا عرضاً طارئاً خالصاً. إن الغاية الواقعية تسمح بهذا بمعارضة الواقع بمظاهره، الظاهرة والطارئة والعارضة.

---

(45) F. MAURIAC, *Les maisons fugitives,* p. 19.

(46) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol.3 : *Die welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Kap,* 44, p. 636.

(47) Ibid., p. 640.

إن معالجة شيءٍ ما باعتباره وسيلةً، إنما هو تنقِيصٌ من شأنه، إنما هو تجريده من قيمته المطلقة، القيمة التي يُخَصُّ بها ما يقوَّمُ كغاية، أو كمبدإ. لقد رأينا أنّ هذا أحد المآخذ التي يسجِّلها المثاليُّون على استعمال الحجة البراغماتية: فبتقدير واقعةٍ في علاقتها بالنتائج، نظهر وكأننا نَعتبِره وسيلة لأجل نتائجه، وبهذا فإننا نُنَقِّصُهُ[48].

لقد رأينا أيضاً، أن نفس الظاهرة، حينما تعالج بالتتابع باعتبارها وسيلةً لأجل غايةٍ أو واقعةٍ أو مبدإ يؤدي إلى نتيجةٍ، ليس له، في الحالتين، نفس القيمة[49]. إن هذا يحدث لأننا نحول إلى الحد الأول من الزوج وسيلة/غاية ما كان حداً ثانياً في الزوج نتيجة/واقعة أو مبدأ. إن اعتبار شيءٍ ما وسيلةً، إنَّما هو القول بأن هذا ليس همنا إلا في الظاهر. إن المدح نتيجة الفضيلة. فإذا كانت هذه مطروحةً باعتبارها وسيلةً للتألق، فهذا يعني أننا لا نخولها إلا قيمة ثانوية:

«هكذا فإن الحرص الذي يَخُصُّ به المجد يجعلنا نفكر بأنه لا يحبُّ الفضيلة، وتبعاً لذلك فإنه يجعله يظهر غير جدير بالمجد»[50].

لا يمكن لبعض الآثار، كما نرى، أن تحدث إلا بشرط ألا تكون مطلوبةً، أو على الأقل، أن تمثُل بوصفها نتيجة وقائع مستقلة عن الإرادة أو عن سلوكات محددة لأغراض أخرى. يمكن هنا أن نذكِّرَ بفقرة برُوست التي سبق الاستشهاد بها[51]. تبخَّسُ قيمة الشيء الذي لا تنتج عنه نتائجه المعهودة، إذا كان يُنظَر إليه باعتباره وسيلةً بغاية هذه النتائج. إن الوسيلة، الحد الأول سيكون موصوفاً على سبيل القدح **بالمقوّم**. إننا سنرى، بعيداً عن هذا الموضع، بأية طريقة ترتبط هذه التقنيات الحجاجية بهذا التبخيس.

إن المرض الديبلوماسي، أي ذلك المرض الذي لا يصدَّق به، لأنه يفيد كثيراً هذا المريض المزعوم، حينما يُسمَ ُ له بتقديم غيابه بوصفه شيئاً غير مطروح للتداول، لأنه مجرد نتيجة حالِ واقعٍ، هو مقومٌ بامتيازٍ.

---

(48) ينظر المبحث 62: «الحجة التداولية».

(49) ينظر المبحث 63: «الرابط السببي باعتباره علاقة واقعةٍ بنتيجته، أو وسيلةٍ لغايةٍ».

(50) BOSSUET, *Sermons,* vol II: *Sur l'honneur du monde,* p. 726.

(51) M. PROUST, *A la recherche du temps perdu,* vol. 12: *La prisonnière,* II, p. 210; cf. § 63.

في حدود ما يكون ما هو وسيلة مستخدماً كغاية، سيوصف بأنه **ذريعةٌ**:

«هُنرِيِّيت، بيننا، هي تسلية
حجاب ذكيٌّ، ذريعةٌ، أخي،
لأجل تغطية نيرانٍ أخرى، أنا عليمٌ بسرِّهَا»(52).

إن ما عمَّ أنه غايةٌ يمكنه إذن أن يصبح الحد الأول في الزوج النتيجة/ الواقعة أو في الزوج الذريعة/الغاية.

إن تقويم الظواهر سيتبع إذن بشكل وثيقٍ أماكنه في الأزواج. إن ما هو مجرد نتيجة، ما ليس واقعة ولا مبدأً، يتمتع بأهمية أقل: لهذا فإن أية دراسة لأسباب الإجرام، من حيث تخلص إلى أن هذا هو مجرد نتيجة لحالة الأشياء السابقة الوجود، تخفِّفُ دوماً بعض الشيء، شئنا أم أبينا، السخط الأخلاقي الأكثر شرعيةً. ولنفس الأسباب، يحدث إحساس عفويٌّ بتنقيصٍ غير مرفوض، تحول ظواهر الوعي إلى ظواهر ثانوية، محاولة جعل الإنسان نتاجَ وسطه. إن شِينِيِيه وهو يثمِّن أفكار تَاين، التي تقدِّمُ الظواهر الثقافية باعتبارها نتيجة، وباعتبارها طرفاً أول من زوجٍ يكون الوسط الاجتماعي الطرف الثاني، يكتب بعفوية:

«لم يعد الإنسان مقياس الأشياء: إنه لعبتها. إن العبقرية التي حظيت بالرضا إلى الآن باعتبارها قوةً وسبباً، هي مجرد نتيجة؛ إنها ليست نوراً وليست صوتاً، إنها بالأحرى صدى»(53).

إن الإنسان، حتى العبقري، لم يعد هو الواقع الذي يُعتَمد: إنه انعكاسٌ، إنه ظاهرة ثانوية épiphénomène ومظهرٌ. إن النتيجة شأنها شأن الوسيلة، لم يعودا معتبرين في علاقتهما بالواقع أو الغاية التي يخضعان لها: إن اختيار أحدهما أو الآخر من الأزواج الوسيلة/الغاية أو النتيجة/الواقعة يخلُصُ إذن إلى تثمِينِ أو تبخِيس نفس الظاهرة.

(52) MOLIERE, *Les femmes savantes,* II, 3; cf. LITTRE au mot prétexte.
(53) A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire,* p. XV.

إن الحرية هي القيمة الجوهرية للوجوديِّين. ومع ذلك فحينما يتعلق الأمر تبخيس حرية المرأة الرومانية في العهود القديمة، لا تتردد سِيمُون دُو بُوفوَار في تحويل هذه الحرية إلى وسيلةٍ، وأكثر من هذا، إلى وسيلةٍ من أجل غايةٍ بدون قوام، إلى حريةٍ من أجل «لا شيء»[54] وعلى العكس من ذلك، فلأجل تثمِين الشجاعة، وهي مخصوصة بتقدير باعتبارها وسيلة نفيسة في الفعل، سيكتب جانكِلِيبِيتش:

«. . . هذه الفضيلة هي مجموع صوريٌّ ومقوليٌّ؛ افهموا أنها هي دوماً جميلة ودائماً فاضلة، كيفما كان محتواها، ولا تخضع لقيمة غايتها»[55].

إن رؤية المعرفة باعتبارها نتيجة الواقع، والفعل باعتباره وليد المعرفة، هذا تأكيدُ واقعيةٍ أونطُولوجية، أسبقية النظري على العملي. أما البراغماتية فعلى العكس من ذلك ستقدِّمُ في علاقة بالفعل، الذي هو الغاية الوحيدة والمعيار الوحيد، سواءٌ للمعرفة أم للتصوّر الذي نكونه عن الواقع. بهذا لا يريد إ. دُوبرِيئِيل أن يرى في النزعة الأنطُلُوجِية نفسها إلا غايتها:

«. . . إن الفيلسوف يذهب نحو الوجود ويقول لنا ما هو، ولأجل أية غاية؟ ولأجل أن نكون على علم **بما لا يمكن تفادِيهِ المسبق**، وبكلِّ ما يفرض نفسه علينا، في تصريف أفعالنا وفي وضع غاياتنا، باعتبارِهِ عائقاً، أو يُوفِّرُ لنا كوسيلةٍ. إن معرفة الوجود، إذا كانت هذه فرحة اكتشافه، فهي أيضاً مبدأ الخضوع. إننا نفهم أن هذا، عند الفيلسوف، هو خضوعٌ حماسيٌّ، فَلأنه الخاضع الأول، سيقوم ـ بصدد ما يعلِّمه ـ بدور الدليل وأحياناً، بدور الرئيس. وبعد سجوده أمام الرَّبِّ، يعود الراهب ويأمر»[56].

إن غايةً مسلماً بها ليست مع ذلك غاية مطلقة: إن فصلاً جديداً يمكن أن يحولها إلى وسيلة تسعى إلى غاية لاحقة. ستسمح هذه الأخيرة بالإحاطة، في

(54) S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe,* I, p. 153.

(55) V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus,* p. 189.

(56) E. DUPREEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs,* p. 24.

الغاية البدئية، التي ستكون قد فقدت قيمة الحد الثاني الشيء الذي يكوِّنُ وسيلةً جيدةً أو رديئةً، أي ما يحتفظ، باعتباره الحد الأول، بقيمةٍ ما.

لا شيء يتعارض نظرياً مع التكرار اللامحدود لهذه العملية، لهذا التحويل بالفصل للغايات إلى وسائل، وإلى التنقيص الذي يتولد عن ذلك. إن هذه الصيرورة تسمح لأحد خصوم العقلانية، مثل بُوبِير، بأن يعيب الرؤية إلى العالم لدى ذلك الذي يرى أن كل شيءٍ هو مجرد تقنيةٍ، مجرد علاقة وسيلة بغاية. وبالنسبة إلى بُوبِير، كل ما يعود إلى النافع يشكِّلُ جزءاً من مجال **ذلك**:

> «إن وظيفة التجربة والاستعمال، عند الإنسان، تتطور عموماً ضداً لِكفاءته لأجل ربط علاقات. . . إن إنسان التعسف، غير المؤمن حتى النخاع، لا يرى في أي مكانٍ إلا الإلحاد والتعسف، واختيار غاياتٍ وابتكار وسائل. إن عالَماً مجرداً من التضحية والعطف واللقاء والحضور، عالَماً مختلطاً في الغايات والوسائلِ هو هذا عالمه»[57].

إن الجهد الفلسفي لبُوبِير، وهو يلحُّ على إمكانية ثابتةٍ لتحويل الحد الأول إلى ثانٍ من كل زوج الوسيلة/الغاية، ينقِّصُ هذا الزوج بالكامل والرؤية إلى العالم التي ترتبط به لمصلحة عالمٍ حيث يتصدّرُ اللقاءُ والحب الإنساني، التلاقي وحب الرَّبِّ. إنه يقدم لنا عينةً مهمةً تبيِّنُ كيف أن تقنية فصل الأزواج الفلسفية يمكن أن تثير رفض حدّي الزوج، ونفي وجهة النظر التي يفترضها اللجوء إلى هذا الزوج، باسم رؤية أخرى إلى العالم ومعيارٍ آخر للواقع.

93. عبارة الفصول

إن حضور الأزواج الفلسفية ينكشف، بالنسبة إلى من يعرف استعمالات اللغة، بعباراتٍ خاصةٍ تسمح للوهلة الأولى بتمييز الحد الأول من الحد الثاني. وبهذا فانطلاقاً من التعارض، المظهر/الواقع، يمكن لأي مفهومٍ أن ينفصل بإضافة نعوتٍ من قبيل «ظاهر» أو «واقعي» أوظروفٍ من قبيل «ظاهرياً» أو «واقعياً». وبصفةٍ عامةٍ، ففي كل مرةٍ يميِّزُ فصلٌ ما بزوجٍ من الأسماء أو الصفات

(57) M. BUBER, *Je et tu,* pp. 71, 95.

أو الظروف المشتقة يمكنها أن تشير إلى فصولٍ جديدةٍ. إن الزوج الاسم/الشيء سيسمح بمعارضة الأجر الاسمي بالأجر الواقعي، والزوج الحرفية/العقلية سيسمح بكتابة أنه حينما تكون كلمة الرَّبِّ خاطئة حرفياً فإنها صحيحة عقلياً[58].

إن أدة التعريف (**الـ**حل)، والإشارة (**هذا** العالم ille homo) يمكن أن تدلَّا على أن الأمر يتعلق بالحل وبالعالم وبالإنسان الحقيقيين، الذين هم المخصوصون بالاعتبار. إن علامة العلَميَّة تعلن هي أيضاً الحد الثاني: الحرب هي الحرب الحقيقية، وأمفيُون يغنّي:

هل جرحتُ، أو صدمتُ،
أو فتِنتُ، ربَّمَا
الجسدَ، السريَّ للعالم
. . . .
ولست، الكائن نفسه الذي يُخفِيه
حضور كل الأشياء؟[59]

إن الحد الثاني يسمَّى عادةً «properment dit» بـِ حصر المعنى، وعلى العكس من ذلك، فبِإرفاقِ اسم بلاحقةِ **المزعوم pseudo** أو **شِبه quasi** أو **لا non** نعلن حضور الطرف الأول:

> «إن **الملحد المزعوم**، ينكِرُ، بإنكاره وجود الرَّبِّ، وجود كائنٍ عاقلٍ يسميه الرب، إلا أنه ليس الربَّ،- إنّه يُنكِر وجود الربِّ لأنه يخلط الربَّ مع هذا الوجود للعقل. . . إن الملحد الحق، بإنكاره وجود الرَّبِّ ينكر واقعياً، بفعل عقله الذي يُطلبُ منه تحويل كل جدول قيمه، والنزول إلى أعماق وجوده، وجود هذا الربِّ الذي هو الموضوع الأصيل للعقل والإيمان والذي يشتمل عليه في مفهومه الحقيقي»[60].

(58) ينظر المبحث 84: «آثار التناسب» تنبغي ملاحظة أن محتوى فصل ما يمكن أن يناسب الموضوع والشبيه في تناسب ما (cf. p. 572).

(59) P. VALERY, *Poésies, Amphton,* scène V, p. 288.

(60) J. MARITAIN, *Raison et raisons,* p. 161.

إن الحد الثاني هو الأصيل والحقيقي والواقعي؛ والحد الأول يدلُّ هنا، كما هو في الغالب، على كائنِ عقلٍ، صنعة وهمية، نظرية غير مناسبة.

سيتحدث سارتر عن «شبه تعددية» التي هي في الواقع، «الوحدة التي تتعدد»[61]. وهُوسِّيرل يُنَقِّصُ من الفلسفات الشَّكيّة باعتبارها «لاـ فلسفات»:

> «إن النزاعات الذهنية الحقة للإنسانية الأوروبية كذلك تتطور باعتبارها نزاعات بين فلسفاتٍ أي بين الفلسفة الشكية ـ وهي في الحقيقة «لا فلسفات» (unphilosophien) التي لم تحتفظ إلا بالاسم لا المهمة، ـ والفلسفة الحقيقية وأكثر من ذلك الحية»[62].

وإلى جانب اللواحق التنقيصية، توجد سلسلة من التعابير الأخرى الدالة على الآخر. يتعلق الأمر بالحد الأول، بدءاً من الكلمة «ادعاء» «prétendre» إلى الحصر بالمزدوجتين.

سيقول لُوفِيبر بصدد حجج المثالية:

> إن المثالية لا تجد حججاً (إذا جاز القول!)، إلا بقلب ليس فقط الصيرورة الواقعية للمعرفة[63]...

وسيكتب أيضاً:

> «إن المفارقة التي آلت إليها المثالية الحديثة، تحكم على محتوى «نقدها»»[64]...

إننا على علمٍ بالاشتغال الشائع لهذه الصيغة من التنقيص في السجال الشيوعي[65].

(61) J. P. SARTRE, *L'être et le néant,* p. 179.

(62) E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Les études philosophiques,* 1949, nº2, p. 139.

(63) H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique,* I: *Logique formelle, logique dialectique,* p. 24.

(64) Ibid., p. 24.

(65) Cf. A. KOESTLER, dans R. CROSSMAN, *The god that failed,* p. 56.

إن مختلف هذه التسميات للحد الأول تحيل على الزوج الرأي/الحقيقة والذاتي/الموضوعي، واللفظي/الواقعي، التي تميِّزُ ما يزعمه البعض أنّه واقعي.

إن مثل هذه الآراء منقَّصةٌ باعتبارها ساذجةً[66]، وأخطاء وأوهام وأساطير وأحكام مسبقة وتخيلات؛ وموضوعها وثنٌ وأوهام، إنها تمثِّلُ حجاباً وشاشةً وقناعاً وعائقاً في وجه معرفة الواقع؛ وفي الحقيقة فإن الحد الأول هو ظاهرٌ ومرئيٌّ، ومعطى مباشر؛ وفي حدود كونِه لا يكشف لنا عن الحد الثاني، فإنه عرضة لخطر إخفائه علينا. هذه هي الطريقة المعهودة عند الفلاسفة الهنود في معارضتهم بين الواقع وبين المظهر:

> «إن النفس، الكائن النفسي، هي في تماسٍّ مباشرٍ مع الحقيقة الإلهية، إلا أن النفس في الإنسان مقنَّعةٌ بالذهني، بالكائن الحيِّ وبالطبيعة الفِيزِيقية»[67].

وكذلك الأمر في فِينُومِينُولُوجيا لِفِينَاس، فالصورة ليست عنده إعادة إنتاج الشيء، بل إنها تمتلك عتمةً ما تحجب عنا الواقع[68].

إن هذا يُقَدَّمُ لنا في قصيدةٍ رائعةٍ لجِيرُولَامُو فرَاكَاستُورُو، باعتباره ما يتألق في الليل.

> «ألا تعرفين أن كل الأشياء التي يغطِّيهَا الليل
> ليست صحيحةً كما هي، ولكنها ظلالٌ أو
> أطيافٌ، تتألق عبرها صورة غريبةٌ»[69].

(66) E. HUSSERL, op. cit., p. 140; cf. aussi le vers du poète noir CESAIRE qui appelle les blancs «vainqueurs omniscients et naifs», commenté par J.-P. SARTRE, *Situations,* III, p. 265.

(67) Shrl. AUROBINDO, *Le guide du yoga,* p. 187.

(68) E. LEVINAS, *La réalité et son ombre, Les temps modernes,* Nov. 1948, pp. 777-780.

(69) G. TOFFANIN, *Storia dell' umanesimo,* p. 303, Girolamo FRACASTORO, Opera omnia: Carminum liber unus, Ad. M. *Antonium Falminium et Gleatium Florimontium,* p. 206 a.

وفي الكثير فإن الإشارة إلى إبدالٍ ما يدل على حضور فصلٍ ما: يُراد تبيان أن الموضوعَ ينجح في خداعنا، حينما نعتبر أنه طرفٌ ثانٍ ما هو مجرد طرفٍ أول:

«إن الفهم l'intelleet يعوِّ ُ دائماً تمثُّلاتِه الخاصة والبناءاتِ والآراء بالمعرفةِ الحقيقيةِ»(70).

من هنا فإن الذات توفِّر لنفسها العلل الظاهرة للفعل وهي التي ينبغي طرد أرواحها:

«الخضوع للإلهي، لا ينبغي أن نتخذ منه عذراً، أو ذريعة أو مناسبةً للاستسلامِ للشهواتِ الخاصة، وللحركات الساقطة، وللأنا أو لأية قوة جهلٍ، أو ظلامٍ يتظاهر بمظهر الإلهي»(71).

ينبغي، لتفادي هذه المصيدة، إبعاد كلِّ دَنسٍ، يولِّدُ الحيرة والخطأ. إن التطهير صيرورةٌ تسمحُ باستخلاص الطرف الثاني مما هو مجرد مظهرٍ له، مما لا يمثِّل إلا ما هو مقابله التقريبي الناقص قليلاً أو كثيراً. وحسب عبارة أُودِيي، فإن دور عالم النفس المعالج هو:

«تقليص العوائق التي تعترض الانطلاق الذهني الحر... إن هذا هو عمل التطهير»(72).

إن الظاهر، هو المرئي، الذي يوجد في السطح، الذي هو سطحيٌّ، ومن هنا فهو مجرد قطعة صغيرة من الواقع، التي تريد أن يسلَّم لها بأنها هي الكلُّ:

«... هذا الصغير الذهني، هذا الصغير الحيوي، هذا الجسد الصغير الذي نسميه نحن، هو مجرد حركة سطحية وليس بالمرة «أنانا» الحقيقية.

(70) Shrl AUROBINDO, *Le guide du yoga,* p. 186.

(71) Shrl AUROBINDO, p. 56.

(72) Ch. ODIER, *Les deux sources, conscientes et inconscientes, de la vie morale,* p. 31.

> كل هذا هو مجرد نتفة خارجية بالكامل عن الشخصية، مطروحة في الصدارة خلال وجود قصيرٍ للعبة الجهل»[73].

يحدث نفس الشيء مع الدعاوى المتناقضة في مناقشةٍ ما، وهي التي يتم تجاوزها في التركيب:

> «إن الدعاوى الحاضرة تنكشف باعتبارها غير تامة، باعتبارها سطحية، ومظاهر عابرة، ورقعاً من الحقيقة... إننا ندعو **جدليةً** الحركة الأسمى للعقل حيث هذه المظاهر المنفصلة تنتقل من أحدها إلى آخر... ويتم تجاوزها (هِيجل، **المنطق الكبير**، 1، 108)»[74].

إن الجزئي يصير إلى الاختفاء، إنه مُفلِتٌ وعارضٌ فقطٌّ؛ وعلى العكس من ذلك، إنه واقعيٌّ ما هو عميقٌ، ومستديم، وثابتٌ وجوهريٌّ. من الطبيعي أن تُدرَك كل الأنشطة التي تسعى إلى استخراج الحد الثاني في كامل صفائه، باعتباره تحرُّراً ومقاومة ضد العوائق المتراكمة من قبل الحد الأول باعتباره شيئاً غريباً وعدواً:

> «حينما نعيش في الوعي الحقيقي، نحس بالرغبات خارج ذاتنا، وهي تأتي من الخارج... إن الشرط الأول لأجل التخلص من الرغبة هو إذن امتلاك الوعي الحقيقي، إذ يكون اصطيادُه حينئذٍ أسهلَ ممّا إذا كان ينبغي لنا أن نقاومه كما نقاوم جزءاً مكوناً من الوجود الذي ينبغي لفظه بعيداً عن الذات. إنّ التخلص من الفضلَات أسهلُ من بتر ما يُحَسُّ به أنه قطعة من الذات»[75].

تتسم هذه الفقرة بأهمية خاصة، لأنها تنصح بدون تحفظٍ برفض عناصر يُراد التخلص منها، في الحد الأول، كما لو أن الأمر يتعلق بتقنيةٍ أشدَّ فعاليةً من تلك التي قد تكمن في اصطناع السيادة تحت ضغط أخلاقي، أي بالتضحية بجزءٍ واقعيٍّ من الذات.

---

(73) Shri AUROBINDO, *Le guide du yoga,* p. 189.

(74) H LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique,* I: *Logique formelle, logique dialectique,* p. 148.

(75) Shri AUROBINDO, *Le guide du yoga,* p. 99.

إن الحد الأول سيكون في الغالب منقَّصاً باعتباره مختلقاً أو مصنوعاً، بالتعارض مع ما هو أصيلٌ أو طبيعيٌّ. لقد تمرد تَارد ضدّ هذه التقنية للتنقيص، التي وسَّعها الرّومانسيُّون الذين كانوا يعتبرون مصطنعاً كلَّ ما لا يرُوقُهم:

«ففي أية فئةٍ من الظواهر الاجتماعية، توجد العادةُ السيئةُ لتسميةِ **اصطناعيّ** النظامَ القائمَ بالوعي الأُحادي؛ واصطناعية، التقنِينات المستديمة التي أدرجها في اللغات نحويٌّ ما مشهور من قبيل فُوجلَاس Vaugelas؛ اصطناعية، التقنِينات التشريعية، والدساتير في مجموعها، والخلاصات اللاهوتية؛ اصطناعية، على وجه الخصوص، الفلسفات الكبرى الموسوعية، المنبثقة من ذهن أرسطو، أو ديكارت أو كانط الذين يجعلون من ألف شذرة من العلم لباساً واحداً وغنياً ـ أو قناعاً ـ لما هو حقيقيٌّ... واصطناعياً أخيراً بحسب اقتصاديِّي المدرسة القديمة، كل نظا صناعيٍّ واقتصاديٍّ لم ينبثق من تلقاء ذاته، وكل تراتبيةٍ وكل تخصصٍ معرفيٍّ في الموضوعات المتباينة، والمصالح المختلفة، التي ـ وإن كانت ليبيرالية، وفي حدود معينةٍ، فردية ـ قد تلد مع الخطيئة الأصلية لأنها قد بلورها بشكل متقنٍ رأسٌ واحدٌ، باستعمال أعمال ألف عقل سابق»[76].

هذا التنقيص باعتباره اصطناعياً سيُتَعرَّف عليه في عدد كبير من الحالات: إن خصوم الميتافيزيقا سيعتبرون أقوالها «fictitious» [تخييلات] وهي تتعارض مع «genuine» [طبيعي][77]؛ إن بَارِيتُو وهو خصم التوافق، والاستدلال الإقناعي، سيصف هذا «بالاشتقاقات» في علاقتها «بالفضلَات» التي هي الواقع الاجتماعي الحقيقي[78]؛ إن الوجودِيِّين المعاصرين سيستخدمون، في محاولاتهم التنقيص من النعت «غير الأصيل»، من بين أخرى، المصطلح «آلِي [مِيكَانِيكِي]».

إن كلَّ تخصُّصٍ يبلوِرُ أزواجه الفلسفية، يكون فيها الحد الثاني هو ما يشير إلى معيار القيمة، والحد الأول هو ما لا يستجيب لهذا المعيار. إلا أننا نرى أن هناك بعض الملامح تسِمُ بشكل أعمَّ الحد الأول. إننا لا نستطيع مقاومة

(76) TARDE, *La logique sociale,* pp. 203-4.

(77) A. J. AYER, *Language, Truth and Logic,* pp. 37, 40, 43, 50.

(78) V. PARETO, *Traité de sociologie générale,* II, § 1403, p. 791.

رغبتنا في الاستشهاد هنا، لأجل تأكيد هذا الأمر، بفقرة طويلة من صفحةٍ لـنِلِي كُورمُو. إن الناقد عندما صادف عند مُوريَاك عديداً من الموضوعات التي يمكن أن نجمعها بسهولةٍ حول الزوج المركزي الاجتماعي/الفردي؛ وعندما طبَّقَ على المؤلف نفسه القيم التي أوضحها، يعبِّرُ بالطريقة الآتية:

«يوجد عند مُوريَاك شيءٌ ما مما هو جسُورٌ، **وأصيلٌ** ـ قد نقول عن طيب خاطر، شيء من **الطَّاهر**» ـ شيء من **النزاهة** الفردية، **نواةٌ من الصفاء** الذي لا يسمح بالتخويف ولا **بالتضليل** من قبل العالم والحياة الاجتماعية... إلا أن كل ما هو **بنية فوقية** اجتماعية خالصة، فإن من القليل القول بأن هذا يتركه غير مكترثٍ: لقد رأينا بأي حدةٍ يسَوِّطُ «المواضعات»، والتوافقات، والمسبقات... إنه مصابٌ بالرعب من الطوائف... والتجمعات **المصنوعة**... إن العالم **يلطِّخ الطبيعة الصافية** التي سَوَّاها الخالق... إن إطاره الحقيقي هو الطبيعة **الحرة**.. فهل ينبغي التذكير هنا بأن كل هذه الشخوص في البَهوِ أو الحانة ـ في جوٍّ **ممسوخ ومختلَق** «للعالم» ـ قد أحسُّوا فجأة بأن موجة عظيمة من اليأس تغمُرهم؟... إلا أن مُوريَاك هو دائماً نصير **الحقيقة** ضد **الكذب**، نصير **العقل** ضد **التقليد**، نصير **أصالة** العلاقات المباشرة بين شخص وآخر... وهذا النبل الفطريُّ، وهذا **الصفاء** المخلص، هذه **الفطرة** غير القابلة للفساد، وهذا العزم الثابت للتنكر لكل **تزييفٍ**، التي تجعل نِداءً دفَّاقاً ينبثق من كل أثرٍ لمُوريَاك ما يسكنُ فينا مما هو أشدُّ خفقاناً وأشد **إخلاصاً**...إنه أيضاً كل هذا ـ هذه **الأصالة بدون قناع**، هذا الغياب البريء والجسور للقناع والدرع ـ ما يقود مُوريَاك، بكثِيرٍ من الإنصاف والصراحة، ورغم كَاثُولكِيَّتِهِ المطلقة، إلى لقاء غير المؤمنِين»[79].

إننا نضع يدنا هنا وقد اجتمعت بشكلٍ عفويٍّ تحت قلم الناقد على أغلب العبارات التي اعتبرناها خاصِّيات الحد الثاني: طاهر ونواة وأصيل وحقيقة، وتلك التي تخصِّصُ الحد الأول: ملوّثٌ وبنية فوقية ومصنوع وممسوخ ومختلق وكذب؛ فكرة القناع، (الدِّرع)؛ وأخيراً فكرة الخطأ (التضلِيل).

(79) Nelly CORMEAU, *L'art de François Mauriac,* pp. 183-184, c'est nous qui soulignons.

إن هذه المُلاحظات المتعلقة بعبارات الأزواج لا ينبغي لها أن تجعلنا ننسى أن عبارةً ما رائجةَ الاستعمال لتعيِين فصلٍ هي بعيدة عن أن تكون لها دائماً هذه الدلالة. هكذا فإن النعت «خالد» يحيل في الغالب على الحد الثاني: وبالنسبة إلى الألمان خصوم الرَّايخ الثالث، فإن ألمانيا الخالدة هي ألمانيا الحقيقية، بالتعارض مع ألمانيا النازية، العابرة، والظاهرة؛ إلا أن هذا النعت المسند إلى «ألمانيا» ما هو، بالنسبة إلى هتلر، إلا صيغة مبالغة(80).

94. الأقوال التي تحفز الفصل

إننا لا نستطيع، ونحن نواجه بعض الأقوال، تفادي الفصل المفهومي، إذا لم نتوقف، كما هو المعتاد، عند المظهر الدالّ والمتماسك للفكر. هذه العبارات تدعو إلى فصل مفهومٍ، دون التدقيق مع ذلك بأية طريقةٍ ينبغي إحداث الفصل. إن السياق سَيعيِّن ما ينبغي أن يعتبر حدّاً أولَ أو يعتبر حدّاً ثانياً.

مثال ذلك هذا المزدوج لِشِيلِر:

ما هو الدين الذي أُؤمِنُ به؟ لا أُؤمِنُ بأيِّ واحدٍ
مما تسمِّينها لي. ولماذا ولا واحد؟ ـ لأجل الدين!(81).

الذي يرغم القارئ، لأجل فهم الفكر، على الاعتراف لكلمة «دين» باستعمالين مناسبين لفصلٍ مضمرٍ، الدين الظاهر/الدين الحقيقي أو الدين الوضعي/الدين الطبيعي، الدين الذي نرفضه يناسب الحد الأول، والدين الذي نؤمن به يناسب الحد الثاني من الزوج.

نفس المحاولة للفصل تقتضيها العبارة:

Si duo faciunt idem, non est idem.

إذا كان شيئان يبدوان متشابهين فهما غير متشابهين.

---

(80) V. KLEMPERER, L. T. I., *Notizbuch eines Philologen,* p. 202, p. 277.

(81) *Welche Religion ich bekenne? Kein von allen*
Die du mirb nennst, ----- und warum Keine?---- Aus Religion!
Cité par ERDMANN, *Die Bedeutung des wortes,* p. 61.

أو هذه الجملة لِمِيرَابُو:

إلا أن ملكاً في هذه الحالة، لم يعد ملكاً[82].

إن العديد من هذه العبارات يشكِّلُ ما دعوناه الصور شبه المنطقية: الدور الظاهر، ونفي لفظ لذاته، ومطابقة المتناقضات[83]. إن عبارات من قبيل «الأعمال هي الأعمال» «الدرهم ليس درهماً»، نجد فيها استحالة أن يدلَّ نفس اللفظ في الحالتين على نفس المعنى. إن وسيلة تخطِّي الصعوبة ستكون هي الفصل بين الحد الأول والحد الثاني.

هذا الفصل سيكون في نفس الآن الهدف المقصود باستعمال العبارة وتبريرها. مثال ذلك، يستعمل سارتر عبارة «الوجود وما هو موجود». ففي حِجَاج مسهبٍ ينكر الطابع التحليلي لهذه العبارة. إن التأويل الذي يعرضه يعادل فصل الوجود في ذاته عن الوجود لذاته. يقول:

> « . . . إن الصيغة. . . تدلُّ على منطقةٍ مفردة للوجود: وهي صيغة الوجود في ذاته. إننا سنرى أن الوجود لذاته يتحدَّدُ على العكس باعتباره ما ليس هو وليس ما هو. . . إن واقعة وجودِ ما هو. . . مبدأٌ عارضٌ للوجود في ذاته»[84].

إن ضرورة الفصل يمكن أن تتولَّد عن تعارضٍ بين كلمةٍ وما يُعتبَر، عامةً، مرادفه، مثل هذه العبارة لبَانِيس:

الموت، هذا لا يهمُّني. إلا أن هجر الحياة يؤلمنِي[85].

إن العبارات المفارقة تدعو دائماً لبذل مجهودٍ للفصل. ففي كلِّ مرةٍ يُسنَد للاسم نعتٌ أو فعلٌ، يبدو أنه غير ملائمٍ له (يعلِّم الجهل، الشرّ السعيد، الغبطة

---

(82) Cf. TIMON, Livre des orateurs, p. 193.

(83) ينظر المبحث 51: «التحليلية والتحليل والدور».

(84) J.-P. SARTRE, L’être et le néant, p. 33.

(85) M. PAGNOL, César, p. 24.

المرة، تأمل ما لا يقبل التأمل، التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، شروط الجرد غير المشروط)[86]، فإن الفصل وحده ما يسمح بالفهم.

كذلك الأمر حينما تُقام بين مفاهيم علاقةٌ غير مقبولة، مثال ذلك هذا التحديد للشاعر أورفِيه:

«إن هذا هو الكتابة بدون أن يكون المرء كاتباً»[87].

أو في هذين البيتين لِبلَان شَان:

إن المدادَ الذي أستعمِله هو دم البجعةِ الأزرقُ
التي تموتُ حينما ينبغي لها ذلك لكي تكون أوفرَ حياةً[88].

بالإمكان تقريب المأثورة الأثيرة اليابانية «الخسارة لأجل الربح» حيث التطبيقات الموصوفة من طرف رُوث بِينِيِ ِيكت، التي تبيِّنُ أن ما نخسرهُ ما هو إلا الحد الأول، في علاقته بما نربحه[89].

وبالنسبة إلى علاقة التحديد بين الحدود المتطابقة، فإنه لا يكتفي بتفادي فصلٍ ما، بل إنه سيقترح أنَّ هذا يعمق فصلاً أول؛ تبرهن على هذا العبارةُ: **نفس النفس**، التي يستعملها جَانكِلِيبِيتش[90] والتي تركَّبُ على فصلٍ حيث كانت النفسُ الحد الثاني.

إن الصيغ من قبيل هذه التي أتينا على وصفها تشكِّلُ ما دعِيَ **المفارقة** paradoxisme والمقابلة التي تمَّ بناؤها بالاستعانة بربط كلماتٍ يبدو أنها تتَنافَى[91]، أو المحسن الذي يدعوه فِيكُو الاستعارة المفارقة oxymoron «رفض

---

(86) يُنظر، بالنسبة إلى هذه المفارقة الأخيرة. The memoirs of Cordell Hull, pp. 1570 à 78.

(87) J. COCTEAU, Orphée (Film), dans Empreintes, numéro consacré à Jean Cocteau, Mai -Juillet 1950, p. 163.

(88) J. COCTEAU, Plain-chant, ibid., en épigraphe, p. 9.

(89) Ruth BENEDICT, The Chrysanthemum and the Sword, p. 266

(90) V. JANKELEVITCH, Traité des vertus, p. 58.

(91) BARON, De la Rhétorique, p. 361.

شيءٍ أن يكون ما هو»[92]. إننا نعثر عليه كثيراً أيضاً في الجناس الصرفي، وهو استعمال نفس الكلمة بصيغ نحوية عديدة، في antimétathèse أو antimétabole[93]، المتكررة في جملتين متعاقبتين لنفس الكلمات في علاقة مقلوبةٍ، والتي قد تختلط أحياناً مع commutation التبادل[94].

95. التحديدات الفصلية

إن التحديد أداةٌ حِجَاجيةٌ شبه منطقية[95]. وهو أيضاً أداة الفصل المفهوميِّ، وعلى الخصوص في كلِّ مرةٍ يتطلع إلى توفير المعنى الحقيقي، المعنى الواقعي للمفهوم، المعارض لاستعماله المعتاد أو الظاهر. هكذا يُزَوِّدنا شرِي أُورُوبِيندُو، لأجل أن يحدِّد «العمل»، وبعد أن أبطل التصورات الأكثر ذيُوعاً، بما يعتبره «الحقيقة الأعمق للعمل»:

أقصد «بالعمل» الفعل الناجز لأجل الرَّبِّ وحده، ولا شيء غيره[96].

إن آدَم سمِيث وهو يرفض المعايِير الأخرى، الأسهل للاستعمال، والأكثر «طبيعيةً وبداهةً» إلا أنها غير ثابتة، والتي بفضلها تقدَّر، عند العموم، قيمة الأملاك، يصرِّح:

«إن العمل هو الميزان الواقعي لقيمة تبادل كل السِّلع»[97].

ينبهنا سبِينُوزا وهو يعارض طبيعة الأشياء بدلالة الكلمات، على أن تحديديهما يبتعد عن الاستعمال:

(92) VICO, *instituzioni oratorie* p. 151.

(93) VICO, ibid., p. 150.

(94) ينظر المبحث 92: «دور الأزواج الفلسفية وتحولاتها».

(95) ينظر المبحث 50: «التطابق والتحديد في الحِجَاج».

(96) Shri AUROBINDO, *Le guide du yoga*. pp. 207-8.

(97) Adam SMITH, *The wealth of nations,* pp. 31-32.

«إنني أعرف أن الاستعمال يُكسِبُ هذه الكلمات معنى آخر. إلا أن قصدي ليس هو تفسير دلالة الكلمات، وإنما تفسير طبيعة الأشياء، وإنه ليكفيني تعيين أهواء النفس بالأسماء التي لا تبتعد بالكامل عن الدلالة التي أعطاها لها الاستعمال؛ فليكن القارئ عليماً بها مرة وإلى الأبد»(98).

بما أن رفض التصور القديم، لكونه لا يناسب الواقع، قد تم توضيحه بالكامل في هذه الفقرة لِبيركلِي المتعلقة بإمكانية الاحتفاظ بمفهوم المادة بفضل تحديدٍ جديدٍ:

«لا وجود **لمادةٍ** matière، إذا كنا نقصد بهذا المصطلح شيئاً substance غير مفكِّرٍ يوجد خارج الذكاء: إلا أنه **بالمادة** نفهم شيئاً محسوساً يكمن وجوده في أن يكون مدركاً، وحينئذ توجد **مادةٌ**»(99).

إن أية محاولةٍ لأجل جعل الحد الثاني يعرف خطابياً ـ الذي لا يمكن فهمه أبداً بشكلٍ مباشرٍ ـ يمكن أن يعتبر تحديداً لهذا اللفظ، أي التعبير عن معاييرَ قادرة على أن تسمح لنا بفهمها. إن النسق بالكامل يمكنه بهذا أن يستخدم للتحديد. إلا أن بعض العبارات تشكِّلُ وقفةً، ومفصلاً في تسلسل الفكر لأنها عبارة مكثفة نسبياً عما يميِّزُ طرفاً ثانياً معيناً.

يمكن لهذه الصياغة أن تكون متنوعةً؛ إن هذا هو، بالخصوص، التعبير عن شرطٍ معيَّنٍ:

«إن فكراً دينياً هو أصيلٌ حينما يكون كونياً من حيث توجُّهُه»(100).

وفي الكثير فإن تأكيد أنّ هذا الشيء أو ذاك يندرج في مفهومٍ معيَّنٍ، أو لا يندرج فيه، هو إدخالٌ بشكلٍ غيرِ مباشرٍ لتحديدٍ فصليٍّ، خاصةً حينما يصبح إدخال خاصية جديدة معياراً لاستعمالٍ جيِّدٍ للمفهوم. على هذا الغرار كان إيزُوقرَاط يقول، بصدد المقدونيين الذين يعترف بأنهم قد سُحقُوا في تِيرمُوبِيلِيس:

---

(98) SPINOSA, *Ethique,* IIIe Partie, Appendice, 2e explication.

(99) BERKELEY, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous,* 3e dial., p. 213.

(100) S. WEIL, *L'enracinement,* p. 84.

«من غير المسموح القول بأنهم قد كانوا مهزومِين، إذ لم يقبل أي أحدٍ منهم الفرار»[101].

إن امتداد [ماصدق] بعض المفاهِيمِ يطابق في بعض الأحيان إعادة تحديدٍ فصليٍّ، كما في هذه الفقرة لِشِيشرُون:

«لا، أيها القضاة، لا يوجد العنف في ذلك الذي يسلِّطُ على جسدنا وحياتنا وحسب، بل أشدّ إيلَاماً من ذلك، ذلك العنف، بالتهدِيد بالموت، الذي يحدث الرعب في أنفسنا، ويجعلها في الغالب خارج ذاتها، وخارج حالتها الطبيعية»[102].

إن امتداد المفهوم يُرَكَّبُ مع تقليل ما يشكِّلُ المفهوم الشائع: إن العنف المسلط على الجسد الأشد بروزاً، سيصبح بسهولةٍ، إذا لم نلزم الحذر، الحد الأول.

هناك مقوِّمٌ مثيرٌ وهو يكمن في إعطاء تحديدين، بدل أن يُعتَبَرا متبادَلين[103] يطابق أحدهما طرفاً أوَّل ويطابق الثاني طرفاً ثَانياً. مثال ذلك يعتبر لُوكُونت دُو نُوي الحضارة:

«أولاً، هناك تحديد ثابتٌ: الحضارة هي لائحةٌ وصفيةٌ لكلِّ التغييرات المضافة إلى الأحوال الأخلاقية والجمالية والمادية للحياة العادية للإنسان في مجتمعٍ ما، بالدماغ وحده.

ثانياً، هناك تحديدٌ دِيناميٌّ: الحضارة هي الحصيلة الشاملة للنزاع بين ذاكرة الصيرورة السابقة للإنسان، الذي يدوم فيه، والأفكار الأخلاقية والذهنية التي تنزع إلى جعله ينساها»[104].

يظهر جلياً من الشروح أن التحديد الدينامي أساسي في نظر المؤلف: إنه يوافق الواقع، مع ما هو عميق؛ التحديد الثابت يوافق ما هو عابرٌ، والظاهر؛

---

(101) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Panégyrique d'Athènes,* § 92.

(102) Cité par QUINTILIEN, vol. III, liv. VII, chap. III, § 17.

(103) ينظر المبحث 50: «التطابق والتحديد في الحِجَاج».

(104) LECOMTE DU NOUY, *L'homme et sa destinée,* pp. 123-124.

وبفضله، حُجِزَ مكانٌ لما هو على وجه الإجمال التحديد المعتاد. إلا أن التحديدين معاً يرتبطان بعلاقة تتناسب مع الزوج الثابت/الدينامي، المعار من الفلسفة البِيرغسُونِيَّة.

إن ستِيفنسُون وهو ينطلق من تفكيرٍ في الاستدلال الأخلاقي، قد اعتبر «تحديداتٍ إقناعية»[105] تحديدات الجنس التي عالجناها، لأنها تحتفظ بالمعنى الانفعالي للمفاهِيم، ذلك الذي ينبغي له أن يؤثِّرَ في المحاور، مع تغيِير معناها الوصفي. وبدون شَكٍّ، فإن الأمر يتعلق بالنسبة إلى الخطيب، في كثيرٍ من الحالات، بمجرد تقنيةٍ للإقناع. ومع ذَلك فعلاوةً على التميِيز بين المظهر الانفعالي والوصفي لمفهومٍ ما قابل للنقاش[106]، فإن التغيِيرَ الحاصل يمكن أن يخلُصَ عن اقتناعٍ حمِيمِيٍّ يعتقد معه أنه متطابقٌ مع واقع الأشياء وهو الذي يكون معه المرء جاهزاً لتبريره. إننا نفضِّلُ التشديد على الطريقة التي يفصل بها التحديد مفهوماً إلى الطرفين الأول والثاني، كيفما كان الداعي إلى هذا الفصل. ولنلاحظ، من جهةٍ أخرى هنا أنّه يمكن أن يحدث، كما هو الأمر في حالة تحديد العمل لِشرِي أُورُوبِيندُو، أن المقوِّمَ لا يقصد إلى أن نحوّل إلى معنى جديدٍ قيمة مسلماً بها، ولكنه يقصد إلى تقدير قيمة مفهومٍ ما، وتخويلِهِ صِيتاً كان محروماً منه في الاستعمال السابق.

وأحياناً فإن الفصل سيعارض معنى تقنياً بمعنى متداولٍ. إن تبنِّي معنى تقنيٍّ، مقصورٍ على مجالٍ محددٍ قد يعدم التأثير في المفهوم القديم، فَينظر إليه باعتباره مجرد تعاقد اللغة. إلا أنه من النادر أن تدور مناقشةٌ ما داخل علم قائمٍ[107]. وخلال المواجهة بين المفهوم التقنيّ والمتداول، فإن أحدهما ـ أي الذي يكون له اعتبارٌ عند المستمع الذي يتوجه إليه الخطيب ـ يمكنه، بالعلاقة مع الآخر، أن يلعب دور الحد الثاني. إن المصطلح التقنيَّ سيكون ذلك الذي يتمتع

---

(105) Ch. L. STEVESON, *Ethics and language,* p. 210; cf. aussi dans *The Emotive Theory of Ethics, symposium, Aristotelian Society Supplementary,* vol. XXII, 1948, communication de R. ROBINSON, pp. 89-92, et de H. J. PATON, p. 112.

(106) Cf. § 35 et Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS- TYTECA, *Les notions et l'argumentation,* dans vol. *Semantica, Arch. Di Filosofia,* 1955, p. 254.

(107) ينظر المبحث 50: «التطابق والتحديد في الحِجَاج».

عموماً بهذا الامتياز. وفي مناسباتٍ أخرى، فإنه يتحول، عكس ذلك، إلى الحد الأول، كما في هذه الحجة لِدِيمُوستِين.

«إنني إذن أبعَدُ من أن أعلن أنّني لست مقَيَّداً بتقديم حسابات (كما يضبط ذلك الشخص في تضاعيف افترائه عليَّ)، فعلى امتداد حياتي كلّها، أعترف بذلك، بأنَّه عليَّ أن أقدِّم الحساب المتعلِّق بكل ما دبَّرته أو أنجزته باعتباري رجلَ سياسةٍ»(108).

إن «تصفية الحسابات» بالمعنى الإداري للكلمة، والتقني، تفسح المجال للمفهوم الأخلاقي الأعمِّ، والأهمّ، وبالاستناد إلى هذا المعنى الأخيرِ، المعتبرِ طرفاً ثانياً، تُعرَضُ في جزئها الأكبرِ بقيَّةُ الحِجَاج.

إن الكثير من **الطباقات** هي تطبيقات للتحديد الفصليِّ من حيث إنها تعارض المعنى العادي، الذي يمكن أن يعتقد أنه فريدٌ، بمعنى قد يكون بالأحرى معنى الطرف الثاني. مثال هذا، هذا الطباق الخاص الذي سمّي énantiose والذي يتناول فِيكُو مثالاً له من شِيشرُون:

ذلك، ليس قانوناً مكتوباً، بل هو طبيعيٌّ(109).

إن التحديد هو دوماً اختيارٌ(110). إن أولئك الذين يعتمدونه، خاصةً إذا تعلق الأمر بتحدِيدٍ فصليٍّ، سيزعُمون عموماً أنهم قد استخلصوا الحقيقة، والمعنى الوحيد للمفهوم، على الأقل الوحيد المعقول، أو الوحيد المناسب لاستعمالٍ قارٍّ. كما يحصل ذلك عند سِيمُون فِيي:

«لا يمكن العثور على تحديد آخر لكلمة وطن nation غير مجموع الجهات الترابية المعترفة بنفس الدولة»(111).

---

(108) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. IV: *Sur la couronne,* § 111.

(109) VICO, *Instituzioni oratorie,* p. 150 (CICERON, Pro Milone).

(110) ينظر المبحث 50: «التطابق والتحديد في الحِجَاج».

(111) S. WEIL, *L'enracinement,* p. 90.

أو مثال شُوبِنهَاور:

«إن للفن غاية تسهيل معرفة أفكار العالَم (بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، وهو المعنى الوحيد الذي أقبله لكلمة فكرة)»...[112].

هذا الادعاء مرتبطٌ باشتغال الخطاب غير الصوريِّ. إنه لن يكون غريباً على أولئك الذين يُدِينُون الدور السيِّئ الذي يلعبه تحديد بعض المصطلحات: يعتقد كرُوشَاي ـ وِيليَامس أن النقاشات بصددِ معنى كلمة «good» جوفاء:

«ففي حدود ما يكون «في التداول» لكلمة «حسن» معنى موضوعي وعقلي، فإنه يبدو أنه ينبغي أن نطابقه مع السعادة وحسن وجود **الناس**، وكثيرٍ من الناس ما أمكن»[113].

تم اللجوء إلى الإيتِيمُولُوجِيَا، العالمة أو الشعبية، لتبريرِ التحديد: يقترح بهذا استعمالٌ لمفهُوم يُدَّعى أنه بدئيّ وأصيلٌ، أي واقعيٌّ، ويتم بناءً على ذلك استخراج التزيِيفات اللاحقة. لقد أحسَّ جان بُولَان بحقٍّ بانجذابٍ نحو هذا اللجوء إلى الإيتِيمُولُوجيَا التي ألهمته مُلاحظات صائبةً[114].

والقريب من الحِجَاج المعتمد على الإيتِيمُولُوجِيَا يوجد الحِجاج القائم على التركيب [النحوي]، كما نلاحظ ذلك في هذه الفقرة لسَارتر:

«إن الذات soi، لا يمكن أن تكون خاصية الوجود في ذاته en soi. ومن حيث الطبيعة فهي منعكسةٌ، كما يدل على ذلك بوضوحِ التركيب، وعلى وجه الخصوص، الدقة المنطقية للتركيب اللاتيني، والتَّمييزات الدقيقة التي أقامها النحو بين استعمال ejus واستعمال sui... إنها تشير إلى علاقة الذات مع ذاتها وهذه العلاقة هي بالضبط ثنائيةٌ، إلا أنها ثنائية خاصة إذ إنها تتطلب رموزاً لفظية خاصة»[115].

(112) SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung Zweiter Band,* Kap. 34, p. 466.

(113) R. CRAWSHAY- WILLIAMS, *The comforts of unreason,* p. 125.

(114) J. PAULHAN, *La preuve par l'étymologie*.

(115) J. P. SARTRE, *L'être et le néant,* pp. 118-119.

وقريبٌ جداً من هذا، سيكون الحِجَاج القائم بالاستعانة بالمؤسسات البدائية والممارسات الأولية لأجل إعطاء المفاهيم الحالية دلالتها الحقيقية، وهذه ليست بالمطلق دلالة الأغلبية(116).

إننا نعرف الاستعمال السيِّئ للوجوديِّين، الفرنسيِّين والألمان على حدٍّ سواء، للإِيتِيمُولُوجِيَا لدعم أطروحاتهم. ومع ذلك يحدث، في بعض الظروف، أن مؤلفاً يستعين عن طيب خاطر بالإِيتِيمُولُوجيَا، يرفض صراحةً هذا الرابط بين اللغة والواقع:

> «إن ضرورات التركيب هذه قد أرغمتنا إلى حدِّ الآن على الكلام عن «الوعي غير المتموضع للذات soi». إلا أننا لا نستطيع أن نستعمل لأمرٍ طويلٍ هذه العبارة حيث «de soi»، ما تزال توقظ فكرة المعرفة. (إننا نضع منذ الآن «de» بين مزدوجتين، وذلك لأجل أن ندلَّ على أنه لا يستجيب إلا لقيدٍ نحويٍّ»(117).

ولأجل تبرير هذا الرفض للقيد التركيبي المذكور في مكانٍ آخرَ، فإن المؤلف قد يكون لجأ بذلك إلى فصلٍ جديدٍ النحو/التركيب، مُدرِجاً في النحو، وهو هنا الطرف الأول، الشيء الذي لا يتطابق مع الواقع الفلسفي كما يتصوره.

إن اللجوء إلى الإيتِيمُولُوجِيَا لن يقتصر على العثور على «المعنى» الجيد لكلمةٍ ما، وفصله كحدٍّ ثانٍ، بربطِ هذا اللجوء، ومهما كان، إلى فكرة عالم يتفسَّخُ. وأحياناً فإنَّ التشديد سيُوضعُ على الانتقال من طرفٍ إلى لآخر. كما يفعل آلان:

> «لا وجود بالمرةِ لفكرٍ بدون ثقافةٍ culture، ولا بدون غرسٍ culte، إذ إن هذا هو نفس الكلمة»(118).

إن التعرف على العلاقة بين culture وculte يقدَّمُ هنا باعتباره اكتشافاً لحقِيقةٍ؛ التطور الدلالي معتبرٌ هنا أثراً منسياً للإنسانية العاقلة، وطريقاً، كان مخفياً عنا بحجاب الجهل وهو الطريق الذي ينبغي استرداده.

---

(116) Ex. G. BATAILLE, *Le temps de la révolte,* (II), critique 56, p. 33, au sujet de l'amok et de la souveraineté authentique.

(117) J. P. SARTRE, *L'être et le néant,* p. 20.

(118) ALAIN, *Histoire de mes pensées,* p. 217, signalé par J. PAULHAN, *La preuve par l'étymologie,* p. 17.

نزع فصل المفاهِيمِ، لأنه تقنيٌّ، أو لأنه يقَدَّمُ باعتباره هو وحده الصحيح، أو لأنه يندرج في مجموعٍ من الأزواج الفلسفية المترابطة بينها، إلى جعلِ مفاهِيمِه أدقَّ. إلا أن هذه المحاولة للتدقيق لا تنجح إلا بالتموقع داخل إطارٍ تقنيٍّ، حيث نجعل الصفحة بيضاء بإبطال المعاني الأخرى، وحيث ننضمُّ إلى نسقٍ ما بالكامل. وعلى العكس من هذا فبالنسبة لذلك الذي لا يتَسيَّج ضمن هذه الحدود، فإن التحديد الفصلي، يدخل، في الكثير، إمكانية جديدة لاستعمال المفهوم البدائي، الذي يأتي لكي ينضاف إلى الاستعمالات السابقة ويجعل بهذا نفسه المفهوم غامضاً.

إضافة إلى هذا، فإن التحديد الفصلي لمفهومٍ ما قد يقوم على تأكيد أنه غامض حتماً، وأن استعماله الموحَّدَ مجرد وهمٍ، حَدٌّ أولَ، استعمال جزئي، لحظي، وأنه لأجل حلِّ التنافرات التي لا تكف هذه المظاهر للحدّ الأول عن إثارتها، فلا وجود لأية وسيلةٍ غير التمييز الحذر لحدٍّ ثانٍ، قد يكون هو المفهوم الواقعي، والجوهري وغير القابل للإمساك به بشكلٍ مباشرٍ في امتلائه والتباسه.

96. البلاغة كمُقوِّمٍ

إن الفصل لا ينصبُّ فقط على المفاهِيمِ المستعملة في الحِجَاج، ولكنه ينصبُّ أيضاً على الخطاب نفسه، إذ إن السامع يمارس بهذا الصددِ، سواءٌ بشكلٍ عفويٍّ أو لأنه مدعوٌّ إلى ذلك، فصولاً هي من الأهمية بمكانٍ.

إن مقوِّماً ما هو طريقة للعمل لأجل الحصول على نتيجة ما، مثل ذلك مقوِّم الصناعة، وسيلة تقنية لصنع منتوجٍ ما. إن ما يمثُل أمامنا في البداية باعتباره وسيلةً، ومقوِّماً، يتم تقديره بحسب فعاليته وقيمته الحقيقية. إلا أنه يحدث كثيراً أن يكون الحد «مقوم» منقِّصاً، وهو يشير إلى الحد الأول من زوجٍ فلسفيٍّ ما ويكون مرادفاً لمظهرٍ زائفٍ. وعلى هذا الأساس فإننا نسمع إدانةً بهذه الطريقة لِمَا يُدَّعى أنه نتيجةٌ طبيعيةٌ لحالةٍ ما للأشياء ولا يكون في الواقع إلا خدعة، وحيلة ووسيلة متخيلة لغايةٍ ما؛ كما هو شأن الدموع المتكلفة، أو الإطراءات الزائدة، وهي مقوِّماتٌ لاستِدرَار العطف أو التزلف.

إن الحِجاج الموجه إلى الآخرين، والفصاحة بجميع أشكالها، قد عانَيَا من هذا التنقيص وهما عرضةٌ لذلك دائماً. ويمكن لهذا التنقيص أن ينال هذه الحجة، وهذا الخطاب الخاص، والفن الخطابي كلّه. إن نعتهم **بالخطابية**، يكفي في الكثير لتجريد الأقوال من نفاذها. إن الكثير من هذه الأقوال هي مثل هذه الأفعال التي لا تحدث تأثيراً إلا حينما لا يقصد من وراء إنجازها إلى ذلك التأثير(119).

إن اعتبار وسائل الإقناع مقوماتٍ خطابيةً أو بلاغية هو عملٌ تنقِيصيٌّ بسبب تصنعها، وشكليتها، ولفظيتها ـ إننا نصادف هنا الأطراف الأولى المُمَيِّزة للأزواج صناعي/طبيعي وشكل/عمق ولفظي/واقعي. هذا التنقيص يكون في حال كَون الخطاب المدبَّر والمهيأ، إلا أنه مدركٌ باعتباره مقوِّماً، يفضَّلُ عليه الخطاب العفوي والمرتجل، مهما كانت نقائصه.

لا يمكن أن يعتبر مقوِّماً ما هو نتيجة دفعة لا تقاوم. وكذلك فإن الكاتب أو الشاعر أو الخطيب يتقدم وكأنه واقعٌ تحت تأثير شيطان ملهم، أو سخط محركٍ: إنه سيكون لسان قوةٍ مهيمنة، تملي عليه لغتها. هذه الرؤية الرومانسية تترجِمُ بواسطة صيغة مسكوكة، بالية جداً اليوم، بحيث إن معلمِي الأسلوب والخطباء الكبار من لُونجَان المزعوم إلى بُوسوِيه، قد شدَّدوا عليه دائماً: إن الفصاحة الأشد تأثيراً هي تلك التي يبدو أنها النتيجة الطبيعية لمقامٍ ما. سيقول بُوسوِيه شارحاً سَانت أوغِستَان:

> «لا ينبغي للفصاحة لكي تكون جديرةً بمكان ما في الخطابات المسيحية، أن تكون متكلِّفة بكثير من الدراسة. ينبغي لها أن تأتي عفو الخاطر، مدعوةً من عظمة الأشياء، ولكي تستخدم كمترجمٍ عن الحكمة التي تتكلم»(120).

سيعتبر مقوماً الخطابُ الذي يبعث الإحساسَ بأنه غير صادرٍ عن موضوعه. حينما يشَاطِرُ السامعون الخطيب في احترام القيم المشرفة أو الإعجاب بها، خلال خطابٍ احتفاليٍّ، فإن هذا نادراً ما يدرك باعتباره مقوِّماً؛ إلا أنه لا يكون

(119) ينظر المبحث 92: «دور الأزواج الفلسفية وتحولاتها».

(120) BOSSUET, *Sermons,* Vol. II: *Sur la parole de Dieu,* p. 151.

كذلك بالنسبة إلى الآخرين غير المعنيِّين بهذه القيم. «إن هذا مجرد كلمات» هي تهمةٌ يُرمَى بها الآخرون حينما يمجِّدون ما يبدو لنا تافهاً، لأن هذه ليست قِيَمَنا(121). حينما يُكرِّرُ شينييه بعد كثير من أسلافه:

> «إن الطبيعي هو ما يُقنع، في حين أن تصَنُّعَ التأليف والعبارة يبدو، حينما يُدرك، فخّاً منصوباً للنية الحسنة للسامع، الذي يغتَاظُ من هذه الخدعة، ويُصِيبُه جرَّاء ذلك تبَرُّم لا يسعف على الإقناع»(122).

فقد كان محقاً، ما في ذلك شكٌّ ـ ولنسجِّل على الهامش الألفاظ «فخ» و«تصنّع» و«خدعة»، وهي خصائص ما نحوِّله إلى الحد الأول ـ إلا أن هناك تحفظاً وهو أن تنقِيص المقوم يَنشَأُ، في الكثير، عن خلافٍ بصددِ المحتوى. ذلك لأن السامع لا يتخيَّل أن شخصاً يستطيع أن ينفعلَ إثرَ ذكرِ بعض القيم، يعتبر هذا التعبير عن هذا الانفعال خدعةً، وفخّاً منصوباً للآخرين.

يمكن الإحساس مع ذلك بانطباع المقَوِّم، حتى في حال الاتفاق على القيم، وذلك حينما يظهر أن الخطيب يتبنى قواعد وتقنيات لا يبدو بسبب طبيعتها الرتيبة والمتكلَّفة أنها تناسب قياس الموضوع. قد لا نجد ما نعيد قولهُ إذا كنا نقرأ في مجلة سوِيسريَّة(123) خاصة بالدعاية منوِّهة بالمسارات السياحية، وصف الممرات المعلَّقة الأطول في العالم، أو الأجسَرِ؛ إلا أن نفس المجلة تحتوي عشرين مرسلة إعلَانات، تُفتَتَح كل واحدةٍ منها بصيغة مبالغة أخرى، ويصبح إدراك المقوِّم مضحكاً بشكلٍ لا يُقَاوَم. إن نمط هذا المقوِّم هو النوافذ الزائفة، غير المطابقة للواقع إذ إنها لا توجد إلا لأجل التَّناظُر.

> «إن الذين يصنعون الطِّباقات بإرغام الكلمات هم مثل أولئك الذين يصنعون النوافذ الزائفة لأجل التناظر: إن قاعدتهم ليست هي الكلام الصائب، ولكن صناعة المحسنات الصائبة»(124).

(121) Cf. J. PAULHAN, *Les fleurs de Tarbes,* p. 84.

(122) A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire,* p. 455.

(123) *La Suisse,* Août- Septembre 1948.

(124) PASCAL, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade; *Pensées,* 49 (127), p. 834 (27 éd. Brunschvicg).

وبدون أن يكون للوسائل المستخدمة لأجل الإقناع أي شيء مما هو آلِي ومتكلّفٌ ومصطنعٌ، فإن مجرد حضور الخطَاطات الحِجَاجية، وتقنيات الإقناع، التي يمكن أن تُنقلَ نظرياً إلى خطابات أخرى، كافٍ لبعثِ تهمة المقوِّم.

ولأجل الاحتفاظ بتلك التهمة، فمن الضروري ألا تتمكن التقنية الحِجَاجية المنقَّصة باعتبارها مقوّماً، من تأويلها بشكلٍ أفضل، وكأنها تناسب بالتَّمام طبيعة الأشياء نفسها؛ ومع ذلك فإن الغالب أن هذه مسألة يصعب حلها، وذلك بسبب التباس المقامات الحِجَاجية. حينما كان القدماء يصفون بـ **اللون** تأويلاً للواقع، الملائم للدعوى موضوع الدفاع[125]، فإنهم كانوا يفترضون واقعاً موضوعياً للوقائع، مكسوةً ومتحولةً من قبل الخطيب ـ إن المصطلحات نفسها هنا أيضاً تذكِّرُ بتلك المعروفة للحدود الأولى[126]. إلا أن وجود هذا الواقع الموضوعي، الذي لا يتطابق بالتمام مع التأويل المقترح، لم يبرهن عليه. إن مقوِّماً سهل الاكتشاف، قد لا يكون ضعيف التأثير، وإنما قد يستخدم فقط، باعتباره كذبة ملموسة، لأجل بَلبَلَةِ مؤلفه. ومع ذلك فإن ثمن الصعوبة القائمة في اكتشاف مقوِّمٍ ما، يكمن في كون أي فعلٍ ذي نتائج ملائمة للفاعل قابلة لأن تُعتَبر مقوماً، ذلكَ الذي يعتبر في نهاية المطاف، سيبعث شكوكاً في أي سلوكٍ واعٍ[127] ويفسِّر لماذا، حينما يعتقد كلُّ واحدٍ عدم معرفة دوافعه الخاصة:

> «إننا نقتنع، في العادة، بشكلٍ أفضل بواسطة علَلٍ عثرنا عليها نحن أنفسنا، أكثر مما نقتنع بتلك التي حصلت لآخرين»[128].

إن الفصل لا يحدث إذن إلا لأجل رفع تنافرٍ ما. إنه يتضمن كوننا نتوفَّرُ ـ على مستوى يمكنه، من جهةٍ أخرى، أن يكون متغيراً على تصوُّرٍ للواقع،

(125) ينظر المبحث 30: «تأويل المعطيات».

(126) QUINTILIEN, vol. II, liv. IV, chap. II, § 97: Sénèque le Rhéteur, *Controverses et suasoires,* Introduction, p. IX.

(127) SCHOPENHAUER, éd. BROCKHAUS, vol. 6: *Parerga und Paralipomena, Zweiter Band, Psychologische Remerkungen,* § 340, p. 637.

(128) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 43 (201*), p. 833 (10 éd. Brunschvicg).

ومعيارٍ يسمح بالكشف عن المقوّ («الحجج الحقيقية»، «واقعية إحساسات الخطيب»، «واقعية الوقائع المعبَّر عنها»). إن تصوراً للواقع وتصوراً للمقوّ يقتضي أحدهما الآخر؛ كما هو الأمر في أي فصلٍ، حيث لا وجود لحدٍّ أول بدون حدٍّ ثانٍ. إلا أنه لا ينبغي إغفال واقعة أن كلَّ ما يسعفُ على إدراكِ المظهر الآلي للخطاب والمبالِغ والمجرد والمقعَّد، والصوري، يُلمّ إلى البحث عن واقعٍ ينفصل عنه.

كيف يمكن الرد على تنقيص الخطاب باعتباره مقوّماً، أو بعبارة أفضل، كيف يمكن اتِّقاؤه؟

مُؤَكَّدٌ، كما سبق أن رأينا، أن الخطاب هو نتيجة واقعةٍ ما. ويمكن أيضاً سلسلة من التقنيات التي يسعى بعضها، خاصةً، إلى تحسُّبِ استحضار فصلٍ ما، وتسعى الأخرى إلى توفِيرِ قرائن تؤمِّن كون هذا الفصل ليس مسلَّماً به.

إن ملاءمة الأسلوب لموضوع الخطاب، كما يتصورها المستمع، تتفادى الفصول التي تبعث بشكلٍ مباشرٍ التوجُّسَ:

> «مما يساهم في الإقناع الأسلوبُ المناسب للموضوع؛ ففي هذه الحالة، ستنتج ذهن السامع بشكل غير صائبٍ أن الخطيب يعبِّرُ عن الحقيقة، لأنه في مثل هذه الظروف تكون مشاعره مثل مشاعره [أي الخطيب]؛ وحتى حينما لا تكون كذلك، فإن السامعين يفكِّرُون في أن الأشياء بحسب ما يذكر الخطيب»(129).

إن بعض الخطباء أو الكتاب يعمدون، لأجل أن يُبرِزُوا بشكلٍ أفضل ما في موقفهم من جديةٍ وصدقٍ، إلى معارضته بما قد يكون مقوّماً. مثال ذلك، مِيرَابُو، في خطابه في موضوع مساهمة الرُّبُع:

> «أيها السادة، لقد سمعتم، بصدد توصيَة مضحكة للبلاط الملكي، وبصدد عصيانٍ مضحك. . . لقد سمعتم منذ أمدٍ قريب هذه الكلمات مشحونة بالسخط: **إن كاتِلِينا هي على أبواب روما، ونتشاور!** صحيح أنه لم يكن

(129) ARISTOTE, *Rhétorique,* III, chap. VII, § 4, 1408 a.

> حولنا كاتلِينا ولا مخاطر ولا عصابات ولا روما... إلا أن الإفلاس، الإفلاس الكريه، هو اليوم هنا»[130].

تذكر سِيمُون فِيي على ما يظهر مخاطرة رؤية اعتبار صيغة بوصفها دعاية:

> «إن التهوين من مثل هذه الكلمات [روحانية العمل] بالقذف بها في المجال العمومي بدون تحرِّي الحذر الكافي، قد يكون اقتراف أذى ما لا يمكن تداركه... لا ينبغي لهم أن يكونوا كلمة سرّ... إن الصعوبة الوحيدة إنما هي فقدان الثقة الأليم، ومع الأسف فهو مشروع بشكل مفرطٍ من الجماهِير، التي تنظر إلى أية عبارة مرفوعة بعض الشيء باعتبارها فخّاً منصوباً لخداعها»[131].

هذه التقنية، ولكونها تشير إلى وجود مقوِّماتٍ، ليست بدون خطورة، خاصةً حينما لا يكون تناسب القول للواقع مؤمَّناً بشكل قويّ من زاوية أخرى. ومع ذلك فإن الخطيب يمكنه في بعض الأحيان أن يركب هذه المخاطرة في حدها الأقصى. وهكذا فإن ب. هـ. سبَاك، حينما عالج على سبيل «الحذر» تكريماً لأمريكا مدرجاً في خطابٍ لمصلحة أوروبا، يبعث بشكلٍ مقصودٍ الفصل المقوم/الواقع؛ ففي حين دفعت حرارة التكريم لاعتباره واقعاً، فإن الفصل يسمح بإبعاد تهمة العشقية الأمريكية.

من بين النصائح التي يسديها، بكثير من الإلحاح، معلِّمو الخطابة في العصور القديمة نجد تمجيد الملَكات الخطابية للخصم وإخفاء وتقليص الملَكات الخاصة[132]؛ وهي النصيحة التي اتبعها أنطوَان:

> «أنا لست خطِيباً، كما هو برُوتُوس»[133].

---

(130) MIRABEAU L'AINE, Collection complète des travaux de l'Assemblée nationale, vol. 2: *Discours sur l'établissement de la contribution patriotique,* pp. 186-187.

(131) S. WEIL, *L'enracinement,* pp. 88-89.

(132) QUINTILIEN, vol. II, liv. IV, chap. I § 8; vol. IV, liv. XI, chap. I, §§ 15, 17, 19.

(133) SHAKSPEARE, *Julius Caesar,* acte III, sc. II.

ولم يهملها بِيسمَارك:

«ومن جهةٍ أخرى، أيها السادة، فإن الفصاحة ليست شأني. . . أنا لست خطيباً (اعتراضاتٌ في كل الكراسي) وهو الامتياز الذي آنَسُهُ طواعيةً في الخطيب الذي سبقني»(134).

ليس من المفضَّل الثناء بالكلمات على فصاحة الخصم وحسب، بل من المفضَّل أيضاً عدم تفنيد حججِهِ بشكلٍ من شأنه أن يُظهِرَها بمظهر محامٍ ضعيفٍ(135). فإذا كان الاشتهار المفرِط بالفصاحة يشكِّل خطراً(136)، وبالخصوص الاشتهار بالبراعة، فإنه من المحتمل، مع ذلك، الخروج غاضباً، مبيِّناً أنه سيكون من الضروري الأخذ بعين الاعتبار فشل الإقناع الذي يبدو أنه حتميٌّ:

«. . . إن خطاباتي نفسها هي التي تعرضت لهجومات لِسِيمَاخُوس المفترية، وذلك بغاية أن أظهر مستحقاً للمآخذ التي يسجلها علي في موضوع براعتي، إذا تبيَّن أنني فصيحٌ، وأن تعتقدوا أن أفعالي هي أسوَأ، إذا تبين أن خطبي أدنى مما حاول هذا إيهامكم به»(137).

ينبغي منع كل ما يسيء إلى النبوغ إذا كانت هناك إرادةٌ لتفادي الفصل. لقد حظي ما هو طبيعي بعناية لم يحظ بها مقومٌ آخر، لأجل اتّقاء الفصل، ذلك الطبيعي الذي مجَّده القدماء. وبهذا الصدد فإننا نجد بعض نصوص شُوبَالِيِي دُو مِيرِي دالةً:

«إن الفن الجيد الذي يجعل المرء يتألق في الكلام، لا يبرز إلا في مظهر طبيعيٍّ: إنه لا يحب إلا الجمال البسيط والغفل: ومهما اشتغل المرء لأجل وضع مزيناته في أسطع ضوء، فإنه يحلم خاصة في إخفائها. . . إنني

(134) Cité par H. WUNDERLICH, *Die Kunstder Rede in ihren Hauptzügen en den Reden Bismarks dargestellt,* p. 1.

(135) Cf. QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. XIII, § 37.

(136) Cf. CICERON, *De Oratore,* liv. II, § 4, au sujet de l'ognorence affichée par Crassus et par Antoine; Richard D. D. WATHELY, *Elements of Rhétoric,* Part II, chap. III, pp. 154-156.

(137) ISOCRATE, *Discours,* t. III: *Sur l'échange,* § 16.

أجد الأشد إتقاناً في الأقل انكشافاً، وحينما تَفُوحُ الأشياءُ بالفن وبالدراسة يمكن أن نستنتج أن أولئك الذين يقولونهما لا يكادان يستمتعان بشيء من الاثنين، أو أنهم لا يعرفون استخدامهما»[138].

إن الأشياء التي يمكن تأويلها باعتبارها قرائنَ العفويةِ ستكون فعالة بشكل خاصّ لتأمين المناسبة للواقع ولتسهيل الإقناع:

«تفلت للشَّابِّ الأشياء الصغيرة التي تقنع كثيراً، وهي تلاطف بقوةٍ ذلك الذي من أجله وضعت. لا شيء يفلت للرجال أبداً؛ إن ملاطفاتهم هي طوعُ الخاطر؛ هم يتحدثون، ويفعلون، ويَقِظُون، ويقنعون أقل»[139].

ومع ذلك فإن هذه القرائن نفسها يمكن أن تعتبر مقوماً، وإنه لمن الصعوبة، خلال مواجهة النص تحديد درجة عفويته: إن اعترافات الرومانسيِّين تحت ضوء القمر قد أصبحت بسرعة عبارات جاهزة يصعب أخذها مأخذ الجدِّ.

لقد وصف جَان بُولَان بدقةٍ هجومات الإرهابِيِّين ومناهضي الإرهابِيِّين في الأدب[140]. لقد بين أن لا وجود للأدب بدون بلاغة، التي يقصد من ورائها إلى فن التعبير. إلا أن وسائل هذا الفن تفقد نفاذها بالتدريج مع إدراكها باعتبارها مقوِّماً. إن الحِجَاج لا يفلت لهذا التنقيص، إلا في حدود ما يقترح الخطيب صورة عن الوقائع وعنه نفسه، من شأنها ألا تحفز على القيام بفصل مقوِّم/ واقع.

ستكون قرائن الخرقة وقرائن الصدق، هي معاً مفيدةً لتفادي الفصل المقوم/ الواقع، ومع ذلك فهي تختلط في كثير من الحالات. ففي حالة يكفي حضورها للفعل، وفي حالة أخرى يجعلها الخطيب، أو طرف ثالث في موضع الصدارة. كل العيوب التي تبدو، لأول نظرة، معرقلةً للتأثير الحِجَاجي، يمكنها عبر هذا تيسيره، وقد يكون من مزايا الارتجال التوليد، بطريقة عفوية، لقرائن الخرقَة أو الصدق.

(138) Chevalier DE MERE, *Œuvres complètes,* t. I: *Les conversations,* (3e), p. 47.

(139) LA BRUYERE, Bibl. de la Pléiade, *Caractères, Des femmes,* 14, p. 130.

(140) J. PAULHAN, *Les fleurs de Tarbes.*

إن هذه القرائن تتعلق بطبيعة الحجج نفسها، وليس بالعبارة الشكلية وحسب. إن اختيار الحجج غير الفَعَّالة في المناقشة والتي تمسُّ عن قربٍ انفعالات الخطيب، مثل رنين صوت الخطيب، سيكون، قرينة الصدق. إن التخلّي عن بعض التقنيات، وواقع بلورة حججٍ غير مناسبة بشكلٍ جيِّدٍ للمستمع، يمكن أن يكون فعَّالاً، وفي النهاية فإن الحجة على المقاس لا تكون دائماً هي الأفضل. وكما أن مُونتِيني يتعرف على صدق تَاسِيت، بحيث إن حكاياته «لا تنطبق دائماً على خلاصات أحكامه»[141]، فإن بَاسكَال يجد برهان صدق الإنجِيلِيِّين في ما يبدو أنه عيوب المسيح:

> «لماذا يجعلونه ضعيفاً في احتضاره [لُوقَا 22، 41-44]؟ ألا يعرفون رسم موتٍ ثابتٍ؟ نعم، لأن نفس القدِّيس لُوقَا يرسم موت سَانت إِيتيَان أقوى من موت المسيح [المقطع 7، 59]»[142].

إن قرائن الهوى يمكنها أن توفِّرَ محسِّنَاتٍ: **التردد**[143]، **والانقطاع** أو **القلب**، التي تعوض الترتيب الطبيعي للجملة بالترتيب المتولِّدِ عن الهوى؛ إن غياب الروابط، وخليط المحسنات، كشاهدٍ على الهوى قد سبق وصفها من قبل لُونجَان المزعوم[144]. لقد لاحظ عالم السيكولوجيا النبيه أ. أُومبرُودَان وهو يدرس التردِّي الذي يبعثه الانفعال في اللغة أن:

> «بالإمكان أن نبحث كل هذه الترديّات في اللغة بواسطة المقوم الأدبي وكثيرٌ منها يندرج في الأسلوبية: التكرار والتنغيم وفقر المعجم، والمبالغة وحذف الفعل وتعويض التبعية بالبدلية، وحذف الروابط وانقطاع التركيب، إلخ»[145].

(141) MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais,* liv. III, chap. VIII, p. 913.

(142) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 741 (49) p. 1063 (800 éd de Brunschvicg).

(143) LONGIN, *Traité du sublime,* chap. XVII, pp. 102-104.

(144) QUINTILIEN, vol. III, liv. IX, chap. II, § 19.

(145) A. OMBREDANE, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite,* p. 268.

إننا نجد هنا عدداً مهماً من الملامح، من قبيل parataxe التفكك والمبالغة اللذينِ سبق التعرض لهما، واللذينِ يمكن، بالإضافة إلى دورهما الحِجاجي، أن يكونا قرينتي الصدق.

كل ما يمكن أن يوفِّرَ حجةً ضد الدعوى التي يدافع عنها الخطيب، وضمنها تفنيد حججه الخاصة[146] يتحول إلى قرائن الصدق والوفاء ويزيد في ثقة السامعين. سيعتبر من الصدق كل عبارة مستعصية، وبالخصوص الاعترافات[147]، وأيضاً كل قولٍ يُنذِرُ بإرباكِ المستمع. وهنا أيضاً نجد محسنات **الضرورة**[148] و**الضرورة الشبيهة**[149] المدعوة أحياناً **astéisme**[150] [ذَمٌّ يُرادُ به مدحٌ].

بما أن كل تقنيةٍ يبدو أنها متعارضة مع الهدف الذي ينبغي إدراكه، تحدث أثراً كبيراً، فلن يحصل تردُّدٌ في استعمالها باعتبارها مقوماً سامياً. يقول غرَاثيَان:

> «إن الحياة الإنسانية صراعٌ ضدَّ شرِّ الإنسان نفسه. إن الإنسان المستقيم يستعمل خلالها محل الأسلحة حيل النِّيّة... وبذلك فحينما تنكشف حيلته، فهو يرهِفُ الخفاء، باستعمال الحقيقة نفسها، لأجل الخداع. إنه يغير اللعبة والحيلة والمكيدة، لتعديل الحيلة. إن صنعته هي ألا يستعين بالصنعة، وكل مهارته تقوم على الانتقال من الخفاء السابق إلى الفطرة. إن ذلك الذي يلاحظه، ويمتلك الذكاء، ويعرف عنوان منافسه، يلتزم الحذر، ويكشف الظلام المكسوّ بالضوء. إنه يفكِّكُ مقوِّماً هو من الخفاء بحيث إن كل ما فيه هو صدقٌ»[151].

بهذه الطريقة فإن التصريح بنبرةٍ ساخرةٍ بحبٍّ مقنّع، يعطي البطل إمكانية معاملته بجديةٍ. يتعلق الأمر بحساسية حديثة، كما يفسِّرُ لنا الروائي[152]، وعلى وجه الخصوص بالآلية المعهودة للإقناع.

(146) ARISTOTE, *Topiques,* liv. VIII, chap. 1, 156 b.

(147) Cf. E. DUPREEL, *Essais pluralistes,* p. 114 (La deuxième vertu du XIXe Siècle).

(148) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 48.

(149) Ibid., § 49.

(150) Cf. BARON, *De la Rhétorique,* p. 365; J. PAULHAN, *Les figures ou la Rhétorique décryptée,* cahiers du sud, p. 371.

(151) B. GRACIAN, *L'homme de cour,* p. 12.

(152) J.-L. CURTIS, *Chers corbeaux,* p. 96.

متى يكون السلوك صادقاً؟ متى يكون مجرد مقوِّم لا يحتفظ من الصدق إلا بالمظهر؟ وبسبب افتقاد معيارٍ لا يرقى إليه الاعتراض، فإن الفصل المقوم/الواقع يمكن أن يظلَّ غيرَ محدّدٍ ومتناقضاً: إن استعمال هذا التعارض يسِمُ حسب ما يبدو، إحدى أقدم التقنيات، أي التقنية المنسوبة إلى **كُوراكس**[153]، وإن تبادلاً لرسائل منشورة، منذ عدة سنواتٍ، في New York Herald Tribune[154] يسمح بالتمثيل على هذا بما فيه الكفاية.

لقد بعث أحد المراسلين إلى الصحيفة رسالة ذات مظهر موالٍ للفاشية، وشاتمة للولايات المتحدة. لقد علق عليها عديد من القراء، ورأى فيها أحدهم صيغة دقيقة للدعاية الشيوعية. إلا أن قراء آخرين تساءلوا عما إذا لم يكن فاشياً من كتب رسالةً راغباً في أن تُنسَبَ إلى الدعاية الشيوعية لأجل إثارة الرأي العام ضدَّها؟ إننا نستطيع أن نتابع لعبة التأويلات لأجل أن ننسب بالتعاقب للكاتب منظورات موالية للشيوعية أو موالية للفاشية.

يصنف أرسطو هذا المقوم بين المضمرات الظاهرة ويقدم المثال الآتي:

> «إذا كان من غير المحتمل أن يكون المرء مذنباً فيما اتهم به، مثلاً إذا كان ضعيفاً واتهم بالاعتداء والضرب، فالدفاع عنه هو أن يقال إن الجريمة غير محتملة، لكن إذا كان من المحتمل أن يكون مذنباً، مثلاً إذا كان قوياً، فيمكن أن يحتج أيضاً بأن الجريمة غير محتملة، لأنه متأكدٌ أن الناس سيعتقدون أن من المرجّح أن يرتكبها»[155].

الذي نجده مفصلاً، ولكنه أقل وضوحاً بكثيرٍ، في **فِيدر** أفلاطون[156].

يتعلق الأمر بحججٍ تعارض ما يدعوه أرسطو المرجّح المطلق، مع المرجّح النسبي، اللذين يستخدمان المرجّح القائم على ما نعرفه عن العادي، أي تلك العناصر التي تتحول بشكل ثابت خلال بسطِ الحِجَاج. يفترض أن الفاعل الذي

(153) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 24, 1402 a. Cf. O. NAVARRE, *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote,* pp. 16 et suiv.

(154) Du 24 Avril au 4 Mai 1948 (éd. de Paris).

(155) ARISTOTE, *Rhétorique,* II, chap. 24, 1402 a.

(156) PLATON, *Phèdre,* 273 b-c.

يقدِّ ُ فعلاً أو يُحاجُّ يعرف معايِيرَ ما هو واقعي التي سيطبقها على المستمع، ويتصرف على هداها.

وفي الكثير، يُستعمَلُ هذا المقوِّ ُ في المحاكم، كما يحصل ذلك في هذه الفقرة لأنتِيفُون:

> «إذا كانت الكراهية التي يحسُّ بها أمام الضحية قد جعلت الشكوك الحالية ممكنةً، أفليسَ من المرجّح أيضاً أنه بالتفكير في هذه الشكوك، قبل الجريمة، كان سيمنعني من اقترافها؟... وأولئك الذين يكرهون الضحية مثلي ـ فقد كان هناك أكثر من واحدٍ ـ أليس من المرجّح أنهم هم وليس أنا، من قتلوها؟ وبالنسبة إليهم فلا شكَّ أن الشكوك تسقط عليَّ، في حين، بالنسبة إليَّ فإنني كنت أعرف جيداً أنَّني سأجَرَّمُ مكانَهم»(157).

إن **كُورَاكس** هو مجرد تطبيق للفصل المقوِّم/الواقع على مجال الافتراض. إنه يدعو إلى إنجاز بعض الأفعال، بالضبط لأنها غير مرجحة ويقلِّلُ، لأسبابٍ معكوسةٍ، حظوظ رؤية أفعالٍ مرجحة وهي تنجز(158). ينصح كينتِيليَان بالتزام الحذر حينما يكون القاضي صديقاً لنا، لأن

> «هناك قضاةً بدون ضميرٍ [ويحدث لهم] أن يقترفوا ظلماً لكي يظهروا أنهم لا يقترفونه»(159).

«هل يمكن الاسترسال في مقوِّم **كُورَاكس** بطريقة غير محددة؟ نعم. ولكن في لحظةٍ معينةٍ، سيصبح قليل الإقناع وفوق ذلك سيظهر أنه هزلي، إذ إنه يتضَمَّنُ كفاءة مفرطةً في التوقُّع. ومن جهةٍ أخرى، لا ينبغي أن يُنسى أنه في الغالبِ إذا كان الأمر يتعلق بعملَيَّةٍ، فلا يكفي تطبيق **كُوراكس** بالانسجام مع واحد من الأجزاء فقط. إن توقعات أحدها ينبغي أن تتطابق مع التوقعات النقيضة المنسوبة إلى طرف آخر».

(157) ANTIPHON, *Première tétralogie,* 2,3: 2,6 cité par O. NAVARRE, *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote,* p. 139.

(158) Cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* I, chap. 12, 1372 a.

(159) QUINTILIEN, vol. II, liv. IV, chap. I, § 18.

بما أن مقوِّم **كُورَاكس** مرتبطٌ بالمعرفة التي يمكن للفاعل أن يمتلكها بما يُفتر ُ أنّهُ مرجّح، فإن أحد الرُّدود سيقوم على نسبة الجهل بالمعايِيرِ المستخدمة كأساسٍ لهذا التحديد، الشيء الذي قد يقصي تأويل المقام في علاقته بالمقوِّم. إلا أن هذا هو إجراءٌ صعبٌ. إن الحال وحده بعدم القدرة على التوقع بوجود نزاعٍ، ومشكلة ظنيَّة ما يكون مطروحاً، يمكنه مع ذلك أن يكون كافياً لإبعاد الشُّبهةِ.

إن **كُورَاكس** هو مقوِّمٌ للحِجَاج الخطابي النمطي لأنه قائمٌ على إمكانات تأويلية متعددة؛ إنه خاص بالخطاب غير الصوريِّ ولا يمكن تخيُّلهُ إلا في مواجهة مقامٍ مُلتَبِسٍ.

الفصل الخامس

تفاعل الحجج

97. تفاعل الحجج وقوتها

لقد ألححنا، قبل أن نشرع في دراسة تحليلية للحجج، على الطابع الخطاطي والاعتباطي لهذه الدراسة[1]. إن العناصر المفردة المقصودة بالدراسة تشكِّلُ، في الواقع، كلّاً؛ إنها في تفاعلٍ دائم، وهذا على مستويات متعددة: التفاعل بين مختلف الحجج المعبَّر عنها، والتفاعل بين هذه ومجموع المقام الحِجَاجي، بين هذه واستنتاجاتها، وأخيراً التفاعل بين الحجج المندرجة في الخطاب وتلك الحجج التي يكون هذا الأخير موضوعها.

إن حدود مجموع العناصر المطروحة غامضة من جميع الجهات. وفي الحقيقة، فإن وصف الحجج المستخدَمة لبعث التفاعل يمكن أن يمتد دائماً في اتجاهٍ مزدوجٍ: بتحلِيلٍ مفصَّلٍ للأقوال وأدق، وفوق ذلك منجزٍ بشكل متنوع، وبالأخذ بعين الاعتبار لعدد متزايدٍ من الحجج العفوية التي يكون الخطاب موضوعَها.

ومن جهةٍ أخرى فإن الأحكام المسلَّمَ بها التي تحدِّدُ المقام الحِجَاجيَّ تشكِّلُ دائماً مجموعاً بحدود مرسومة بشكلٍ سيِّئ: فهو قابلٌ للتوسُّع تبعاً للمجالات المأخوذة بعين الاعتبار؛ ومتحركٌ، تبعاً للَّحظات المتعاقبة للحِجَاج؛ وهو قابل للتجزيء بطريقة متنوعة، تبعاً للتقطيعات التي يخضع لها.

وأخيراً فإن الخطاب نفسه، إذا كان يتمتع بوحدةٍ محددةٍ بشكل مضبوطٍ في مرافعات المحامي أو مواعظ الواعظ، فإنه يمكن، في المناقشات البرلمانية أو

(1) ينظر المبحث 44: «مدخل عام».

العائلية أن يمتد على أيامٍ عديدةٍ ويخلص عن تدخلات عديد من الأشخاص. وأكثر من هذا إنّه يحدث أن الدعوى المعروضة للنقاش لا تكون متصوَّرَةً من الخصوم، بنفس الطريقة، بحيث إن نهاية النقاش بالنسبة لأحدهما، هي بالنسبة إلى الآخر مجرد مرحلةٍ نحو استنتاج لاحقٍ؛ فبما أن تقطيع الواقع الذي يتعلق به الحِجَاج مختلف، فإن نفس الرأي، ونفس القرار، بمعنى معين، ليسا بالضبط نقيض الرأي أو القرار بالمعنى العكسي. وكذلك فإن تثبيت النقطة المقصودة بالحكم هو من الاهتمامات الأساسية في مناظرة قضائية؛ إنه لمن قبيل المخاطرة عزل هذه المناظرة القضائية، وإدراجها في إطار متفقٍ عليه بشكل تعاقدي قانوني.

ومهما كانت درجة انعدام دقة الشروط التي تجري فيها ظواهر التفاعل، فإن هذه هي، مع ذلك، التي تحدِّدُ في جزء كبير منها اختيار الحجج، واتساعها ونظام الحِجَاج.

ولأجل أن يهتدي الخطيب في محاولته الحِجَاجية، فإنه يستعمل مفهوماً غامضاً، إلا أنه لا غنى عنه حسب ما يبدو، ألا وهو **قوة الحجج**.

لا شك أن هذه القوة ترتبط من جهةٍ، بشدةِ استمالة [أي قبول] السامع إلى المقدمات، وضمنها الترابطات المستعملة، وترتبط من جهةٍ أخرى، بوَثاقة العلاقة في المواجهة الجارية. إلا أن شدة الاستمالة، ووثاقة العلاقة، خاضعتان لحِجَاجٍ يأتي لمواجهتهما. وكذلك فإن قوة حجةٍ ما تظهر أيضاً في الصعوبة التي يتطلبها تفنيدها، ومزاياها الخاصة.

إن قوة الحجج ستتنوع بتنوع المستمعين وبحسب غاية الحِجَاج. لقد سبق لأرسطو أن لاحظ أنَّ «الشهود تناسب بشكل خاص الجنس الاستشاري، في حين أن المضمرات تناسب أكثر الجنس القضائي»[(2)]، وينصح وَاتلِيي باستعمال حجج السبب للنتيجة، أو استعمال الشهود، وذلك بحسب قصدنا إلى الأذهان الراغبة في التعلُّم أو إلى الخصوم الذين يُقصد إلى تفنيد انتقاداتهم[(3)]. هذان الرأيان ينصحان باستعمال الشاهد، أي ما هو جديرٌ بأن يقيم ترابطاتٍ جديدةً، حينما تكون مقدماتنا قليلة.

---

(2) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. III, chap. XVII, § 5, 1418 a ; cf. R. VOLKMANN, *Rhétorik der Griechen und Römer,* p. 33.

(3) Richard D. D. WATHELY, *Elements of Rhétoric,* Part I, chap. III, § 1, p. 74.

إن المبدأ الأساسي في هذا الموضوع هو دائماً التكيف مع المستمع، ومع الدعاوى التي يسلِّمُ بها، مع مراعاة شدةِ هذه الاستمالة. إنه لا يكفي اختيار المسلمات التي يتم الاعتماد عليها: ينبغي التحلي بالحيطَةِ، إذ إن قوة الحجة تراعي في الغالب المقاومة الممكنة للاعتراضات، ولكلِّ ما يسلِّمُ به المستمع، وفوق ذلك لكلِّ ما لا يكون في النية استعمالهُ أبداً، إلا أنه من الممكن أن ينتصب معترضاً الحِجَاج[4].

وفي التفنيد تُعتَمدُ نفس الشروط. وفوق ذلك فإن الاختيار يكون موجَّهاً بالحجة التي يرادُ تفنيدها.

طالما أشرنا، على امتداد عرضنا، إلى التفنيد الذي يتعرض له حِجَاجٌ ما: الترابط، لِرفض الترابط[5]، والشاهد للشاهد المُبطِل[6]؛ التناسب للتناسب المسترسل[7]؛ الفصل، لقلب الزوج[8]. هذه الأشكال للتفنيد تتمتع بامتياز سهولة ادعاء وَثاقة الصلة؛ إلا أن كلَّ طرق التفنيد الأخرى يمكن استعمالها. ومع ذلك فإن الاعتراض يقوم طوعياً ضمن الحدود التي يسلِّمُ بها الخطيب: هنا سيعترض بموضع الكيف على موضع الكمِّ، وعلى موضع الرتبة ordre بموضع الموجود[9]، ويعترض على العرف بعرفِ مجموعةٍ أخرى ننتمِي إليها أيضاً. ومن بين كلِّ الأسباب التي يمكن التذرع بها لتبرير عدم الاكتساء بملابس الحداد على قريب، فإن شخصاً آخر سيقول:

«إن عائلتي ليست لها عادة التزيِّي بملابس الحداد»[10].

وإذا ذكر أحدهم قيمة المفيد، فإن شخصاً آخر، سيستند إلى قيمة العدل.

(4) ينظر المبحث 29: «انتقاء المعطيات والحضور».
(5) ينظر المبحث 89: «انقطاع الرابط والفصل».
(6) ينظر المبحث 78: «الحجاج بالشاهد».
(7) ينظر المبحث 85: «كيف يستعمل التناسب».
(8) ينظر المبحث 92: «دور الأزواج الفلسفية وتحولاتها».
(9) ينظر المبحث 25: «استعمال المواضع واختزالها».
(10) G. SMETS, *carnet sociologique,* n. 50, Revue de l'institut de Sociologie, 1950, nº 1, pp. 148-149.

نظراً لتعقيد العوامل التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، حتى لو كان ذلك لمجرد تقدير ما إذا كانت حجةٌ ما تمتلك أية قوَّةٍ، فإن من اللافت تأكيد أن مؤلفي مُصنَّفات الخطابة يثبتون بدون تردُّد، كما لو أن الأمر يحصل بشكلٍ عرضيٍّ، أن قوة الحجج معروفةٌ لدينا، ويدعمُون نصائحهم المتعلقة بترتيب الخطاب، وتسلسل الردود، بدرجة الاقتناع التي ولدها:

«ما لن تصعب علينا معرفته إذ إننا نعرف ما يحدِّدهُ عادةً»(11).

يمكن التفكير في الوهم، بعد الانتهاء مما أشرنا إليه، وحينما نتذكَّرُ أن بَاسكَال قد أُصيب بالإحباط حينما اقترح دراسة مختلف طرق الإرضاء(12).

إن معرفة الاستجابات الفردية، والدراسات الأكثر تقدماً للسيكولُوجِيَا الاختلافية وحدهما غير كافيتين في الواقع لقياسِ هذه القوة، إذ يتدخلُ فيها عنصرٌ معياريٌّ يمكن اعتباره واحدة من مقدِّمَات الحِجاج، أو أنه على الأقل غير مفصولٍ عن مفهوم القوة. وفي الواقع، هل الحجة القويةُ هي حجةٌ **فعَّالةٌ**، تحدِّدُ استمالة المستمع، أو هي حجةٌ **صائبةٌ**، ينبغي تحديدها؟ هل تشكِّلُ قوة حجةٍ ما خاصيةً وصفيةً أو خاصيةً معياريةً؟ وهل تعود دراستها إلى السيكولُوجِيَا الفردية والاجتماعية أو تعود، على العكس من ذلك، إلى المنطق؟

هذا التمييزُ لزاويتين للنظر القائم على الفصل عادي/معيار، لا يمكن أن يكون مطلقاً، ـ لأن العادي، كما المعيار، لا يتحدَّدان إلا بالعلاقة مع المستمع، الذي توفِّرُ استجاباته قياس العادي والذي تشكِّلُ استمالته دعامةَ معايِير القيمة. ومع ذلك فإن التمييزَ نفِيسٌ حينما تكون استجاباتُ مستمعٍ ما هي التي تحدِّدُ العادي وتصورات آخر هي التي توفِّرُ مقياس المعيار. إن سمُوَّ المعيار على العادي قد يكون مرتبطاً بسُمُوِّ مستمِعٍ على آخر، ويقابل هذا التسليم للمستمعين ـ كما أثبتنا ذلك سابقاً ـ التمييزُ ين الإقناع والاقتناع(13). إننا بالتمييزِ بين فعالية

(11) *Rhétorique à Herennius,* liv. I, § 10.

(12) PASCAL, *Œuvre,* Bibl. de la Pléiade, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader,* pp. 375-379.

(13) ينظر المبحث 6: «المستمعون ذوو الاهتمام الفلسفي: الإقناع والاقتناع».

حِجَاجٍ ما وصوابه نخلُصُ إلى اعتباره محلَّ شبهة، وتنقيص فعاليته، ولو اعترف بها ذلك الذي تمكن من الإقناع، كما هو حال هذا الحوار بين شخصيتين لسارتر:

«هُوغُو. ـ ماذا تُرِيدِينَنِي أن أفكِّر؟ لقد قلت لك إنه صينيٌّ.

جسيكَا. ـ هوغو! لقد كان على حق.

هُوغُو. ـ ولكن يا جِسيكَا! أنتِ، ماذا يمكنكِ أن تعرفِي؟

جِسِيكَا. ـ وأنت، ماذا تعرف؟ إنك لن تتمكن أمامه، من الذهاب بعيداً.

هُوغُو. ـ صحيح إذن! بالنسب إلي هذا أمر سهلٌ.

. . . .

جسيكَا. ـ هُوغُو! أنت لست مخلصاً. لقد نظرت إليك حينما كنت تتحدَّثُ مع هُودِرِير: لقد أقنعك.

هُوغُو. ـ إنه لم يقنعني. لا أحد يمكنه أن يقنعني بأنه يَنبَغِي الكذب على الرفاق. ولكن إذا كان قد اقتنع فإن هذا قد يكون سبباً آخرَ لقتله، لأنه سيثبت أنه سيقنعُ آخرين»[14].

هناك خلاصة لا يريد المرء أن يقبلها، تبعث الشكوك بصدد صواب الحجج التي جرب المرء نفسه فعاليتَها.

إن التفاعل بين العادي والمعيار، يشتغل في الاتجاهين: فإذا كانت الفعالية في بعض الظروف، توفر معيار الصواب، فإن الفكرة التي نكوّنها عن الصائب لا يمكن أن تظلّ بدون أثرٍ في فعالية التقنيات التي تسعى إلى الإقناع وإلى الاقتناع.

ما هو الشيء الذي يضمن هذه الصوابية؟ ما هو الشيء الذي يوفِّر المعيارَ؟ الغالب أنه نظرية المعرفة التي تكمن في تبنِّي التقنيات التي ثبت أنها فعَّالةٌ في عديدٍ من مجالات المعرفة، أو في نقل التقنيات التي نجحت في ميدانٍ مفضَّلٍ يمكن أن يقدِّم نموذجاً لمجالات أخرى: من هنا النزاع المعروف جداً بين تعرُّف المنهاجيات المتعددة الفعالة كل واحدةٍ في مجال محدود، وتصور وحدة العلم،

(14) J.-P. SARTRE, *Les mains sales,* 5e tableau, scène, 5, pp. 214-215.

المبني على منهاجية مثالية، مستعارة من علم ذائعٍ قد يقبل التطبيق على كلِّ العلوم الجديرة بهذه التسمية. في هذه الحالة الأخيرة، سيستغني مقياس البداهة، العقلانية أو الحسية، عن الفصل بين العادي والمعياري: إن البديهي هو في نفس الآن فعَّالٌ وصائبٌ فهو يقنع لأنه ينبغي أن يقنع. باسم البديهي، الذي أصبح مقياس الصائب، ننقِّصُ **أي حِجَاج**، إذ إنه يبدو فعَّالاً مع أنه لا يقدِّمُ برهاناً حقيقياً ولا يمكن أن يعود إلى السيكُولُوجِيَا وليس إلى المنطق، حتى بالمعنى الواسع لهذه الكلمة(15).

ومهما كانت أهمية هذه المواقف الفلسفية، ومهما كانت العواقب على تقدير قوة الحجج، ومظهرها المزدوج، الوصفي والمعياري في آن، أي مفاهِيم الفعالية أو الصوابية، ومهما كان تعقيد العناصر التي تتدخل في ذلك، فإن شيئاً يظلُّ واضحاً، وهو أنه في الممارسة، يتمُّ التمييزُ بين الحجج القوية والحجج الضعيفة.

إن فرضيتنا هي أن هذه القوة تُثمَّن بفضل قاعدة العدل: ما يبدو مقنعاً في مقامٍ معينٍ، سيبدو مقنعاً في مقامٍ شبيهٍ به، أو مناظرٍ. سيكون التقارب بين المقامات، في كل حقلٍ معرفيٍّ خاص، موضوع دراسةٍ وتدقيقٍ ثابتين. إن أي استئناس بمجال منسقٍ عقلانياً، لا يوفِّر فقط معرفة الوقائع والحقائق الخاصة بالحقل المدروس، وبمصطلحاته الخاصة، وبطريقة استعمال الأدوات المتوفّرة لدَيهِ، ولكنه يعلِّم أيضاً بشأن تقدير قوة الحجج المستعملة في هذا الموضوع.

إن قوة الحجج تابعةٌ إذن بشكلٍ واسعٍ جداً لسياقٍ تقليديٍّ. فأحيانا يمكن للخطيب أن يتناول كل الموضوعات وأن يستعمل كل أنواع الحجج؛ وأحياناً أخرى يكون حجاجه مقيداً بالعادة، والقانون والمناهج والتقنيات الخاصة بالمجال المعرفيّ حيث يُبسَط بِداخله استدلاله. هذا المجال المعرفي يحدِّدُ في الغالب مستوى الحِجَاج، الشيء الذي يمكن أن يعتبر خارج النقاش، وما ينبغي أن يعتبر غير مفيد في الماظرة.

إنه لمن البديهيِّ أن مختلف الفلسفات، تؤثّر، بتحديد بنية الواقع والتبريرات

(15) Ch. PERELMAN, *Rhétorique et philosophie,* p. 121 (De la preuve en philosophie).

التي تسوقها على ذلك، وبمقاييس المعرفة والبرهان الصائبين، وبرتبة المستمعين التي تتبناها، على هذه الخطاطة الحِجَاجية أو تلك. إن السياق الفلسفي يُكسِب قوةً متناميةً لبعض أجناس الحجج: إن واقعية الجواهر تُسَهِّلُ كلَّ أشكال الحِجَاج التي تستند إلى الجواهر، سواءٌ أتعلق الأمر بحجَج التقسيم أم تعلق بحجج الفصل الفعل/الجوهر؛ إن رؤيةً للكون التي تسلِّمُ بوجود درجاتٍ مرتَّبة للواقع ستسهِّلُ الحِجَاج بالتناسب؛ والتجريبية ستسهِّلُ الحجج القائمة على الوقائع المقدَّمة بوصفها لا تقبل النقاش، والعقلانية ستسهِّلُ الحِجاج بواسطة المبادئ، والاسمية ستسهِّل اللجوء إلى الحالة الخاصة. إلا أن الفيلسوف، ولا ينبغي أن ننسى هذا، سيستخدم، كما هو الأمر بالنسبة إلى كلِّ واحدٍ منا، الحجج الأشد تنوعاً، وإن كان عليه أن يسند إلى بعضها ـ وإذا كان عليه أن يتخذ موقفاً منها ـ داخل نسقه وضعاً تابعاً، بل حتى تجاهلها[16].

98. تقدير قوة الحجج باعتبارها عامل حِجَاجٍ

يمكن استعمال قوة الحجج نفسها، بشكلٍ صريحٍ أو ضمنيٍّ، من قبل الخطيب أو السامعين، باعتبارها عاملاً حِجَاجياً. من هنا ينبع الغنى المتزايد للتفاعلات التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار.

إن التقدير الزائد الإرادي من قبل الخطيب لقوة الحجج التي يقترحها ينزع، على وجه العموم، إلى تنمية هذه القوة. إن تقديم استنتاج باعتباره أيقن مما هو في رأينا، يعني جعل شخصنا منخرطاً في العملية الحجاجية، وصيتنا داعماً، ويعني إضافة حجة تكميلية، منذ تلك اللحظة، إلى الحجج حجةً تكميلية. يعتبر بِينتَام هذه الخطوة محطةً وسيطةً بين النية السيئة والخوف[17]. وبدون شكٍّ فإن الخطيب يمكنه أن يكون مقتنعاً لأسبابٍ أخرى من غير تلك التي يجدها في حجَاجه، ويمكن لدوافعه أن تكون مشرِّفةً. إلا أنه ينبغي له على سبيل الاحتمال أن يكون على وعيٍ بموقفه.

(16) Cf. H. GOURIER, *La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique,* dans *Retorica e Barocco,* pp. 85-97.

(17) BENTHAM, *Œuvres,* t. I: *Traité de sophisme politique,* p. 503.

هناك طريقة أخرى للتقدير الزائد، وهي تكمن في توسيع الاتفاقات الخاصةِ، الحاصلة خلال المناقشة، دون أن يكون المحاور قد أعطى موافقته الصريحة. يرى شُوبِنهَاور حيلةً في واقعة اعتبار الاستمالة إلى الأمثلة كما لو أنه قد تمت الموافقة على التعمِيم الذي يَتولَّدُ عنها[18]، أو في واقعة اعتبار استنتاج قابلٍ للنقاش كما لو أنه موضوع قبول[19].

وفي الواقع فإن أي خطابٍ discours لا يعبِّرُ بشكلٍ صريحٍ عن أنّه خطابي rhétorique، تقدَّر بشكل زائدٍ قوة الحجج التي يقدِّمها. هذه هيَ الحالة الخاصةَ في الحِجَاج شبه المنطقيّ الذي يقدِّم نفسه بأنه برهانيٌّ، في حين أنه لا يكون كذلك إلا بواسطة مقدِّماتٍ يكون الاعتراض عليها ممكناً. وإن الحيلة التي أدانها شُوبنهَاور، والتي تكمن في الاستنتاج دون حصول قبول [استمالة] كلِّ المقدمات[20]، ما هي إلا صورة فظة لصيرورة لا يمكن تجنُّبُهَا.

هناك تقنية معكوسة، بالغة الفعالية، وهي تكمن في اختزال محتوى الحِجَاج، والاحتفاظ بالاستنتاج دون ما يمكن للمؤلف أن يترقبه. هكذا فإن رَاينَاخ، بعد مرافعة لمصلحة وجود العمامة tiare في سَايتَافَارنِيس يستنتج بهذا التوقُّع:

> «في الوقت الحالي فإنني أعتقد أن أي عالم أركيُولُوجِيَا لا يملك الحق في أن يكون مطلق التأكد في ما يخص عمامة تيَار. ينبغي أن يطرح البراهين الداعِمة والبراهين المفندة والدراسة. . . فالانتظار»[21].

إن القارئ الذي نالت منه الثقة جراء هذا الاعتدال المفرط، سيتجه عفوياً إلى ما هو أبعد في الاستنتاجات مما كان بإمكان المؤلف أن يساق إليها بقوةٍ.

كل تقنيات التلطيفِ[22] تبعث انطباع التوازن والصدق، وتساهم في إبعاد

---

(18) SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol 6: *Eristische Dialektik,* p. 413 (Kunstgriff 11).

(19) Ibid., p. 414 (Kunstgriff 14)

(20) Ibid., p. 416 (Kunstgriff 20)

(21) VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* p. 545.

(22) Richard D. D. WATHELY, *Elements of Rhetoric,* Part II, chap. II, § 5, p. 137.

(23) ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

الفكرة بكون الحِجَاج هو مقوِّماً اصطناعيّاً أو تصنُّعاً[23].

إن بعض المحسنات، من قبيل **الإيعاز**[24] **والاعتراض**[25]، **والنفي المقصود به الإثبات**[26] **والاختزال**[27] **والتلطيف**، تعتبر من تقنيات التخفيف في حدود ما نترقب تأويلها بوصفها التعبير عن إرادة الاعتدال؛ إنها من هذه الزاوية تنجز وظيفة مشتركة، وإن أمكن أن تكون لها في حالات أخرى وظائف متنوعة جداً ولو أن هذه المحسنات تجد أصلها، ما في ذلك شكٌّ، في مجالات فكرية وسلوكية متباينة جداً. يمكن أيضاً تلطيف ادعاءات الحِجاج باللجوء إلى الفرضية. هكذا يقدَّمُ في الكثير التناسب باعتباره فرضيةً، وهو يظهر معتدلاً، إلا أنه من تلك اللحظة تبدو آثاره أنه يقود بطريقة إلزامية إلى الاستنتاج[28].

إن الطوباويات تقدِّم نفس طابع الفرضية انطلاقاً منها تستنتج، مع ذلك، النتائج بطريقة عقلية بالكامل.

وكما أنه بالإمكان الزيادة في قوة الحجج بالتصرف وكأن قوتها قد كانت أعلى مما كان يُسمَح باعتقاده، أو بتلطيف الادعاءات، هكذا يمكن، بواسطة تقنياتٍ معارضةٍ، إضعاف قوة الحجج وبشكل ملموسٍ، حجج الخصم. إن الخطيب يتعرض لهذا كثيراً: هكذا فإن الانفعال المفرط والمتنافر مع الموضوع نفسه ومع الهدف المنشود أو طبيعة الحجج، يُوحي بادعاءاتٍ ينشأ عنها ظهور كل الحجاج ضعيفاً.

يمكن أيضاً إضعاف أثر بعض الحجج، بالاستباق أو بالمراجعة، بنسبته، ليس إلى قيمته الخاصة، وإنما إلى عوامل أخرى محايثة لشخص الخطيب. كل ما يُنسَبُ إلى الشخص يُنزَعُ من بعض تجلياته.

هذه التقنية تشتغل على مستويات متعددةٍ.

---

(24) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. X, § 104.

(25) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 67.

(26) ينظر المبحث 67: «التخطِّي».

(27) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 50.

(28) ينظر المبحث 85: «كيف يُستعمَل التناسب».

ففي الحكم يتم تنقيص تأثير تقدير جدي بالاستناد إلى الجدية المعهودة لذلك الشخص: إنه لا يعود معتبراً قاضياً موضوعياً وإنما شخصاً ينبغي الخصم من معدَّل جديته. من البديهي أن هذا الاستدلال سيسمح بإعطاء أهمية أكبر لأدنى مدح، ولأدنى تزكية.

وعلى صعيد الخطاب، سيتم الإلحاح على مناقب الخطيب، وذهنيته ومزاجه، وذكائه وصيته وقوة إشارته. هنا سيتم الفصل بين القوة الواقعية والمحايثة للحجج، وقوتها الظاهرة، حيث يختلط ما يرتبط بها وما يرتبط بعوامل أخرى. إن هذا الفصل يوافق فصولاً أخرى تسعى إلى نفس الغاية، وهي الفصل بين المستمع الكوني، الذي يفلت من صيت الخطيب، والمستمعين الخاصّين الذين يتحمَّلونه، والفصل بين الصوابية والفعالية. إننا نتذكر الحوار بين هُوغُو وجِسِيكَا في **الأيادي الوسخة** لسَارتر المذكور آنفاً[29] والذي يمكن أن تطبق عليه هذه الفصول الثلاثة.

وأخيراً، على مستوى نظرية الحجاج، تمنع أحياناً أية قوة على الحجج نفسها بإسناد آثارها إلى عوامل لاعقلانية بالكامل، أو إلى صورة الخطاب وحدها[30].

هناك وسيلة أخرى لتنقيص قوة الحجج وهي تتمثل في إبراز طابعها الاستعمالي غير المقيد بأي ضابط، والمرتقب والسهل المنال والمستجيب الدائم.

لقد ألح كلُّ معلّمي الخطابة على امتياز الحِجاج «الخاص بالدعوة»، والذي لا يعتبر مجرد موضع مشتركٍ بالإمكان معارضته بموضعٍ مشترك آخر. إن استقامة راهبٍ زانٍ، مستنِدٍ إلى قانونٍ يسمح له بالعفو على آثمٍ أراد تطبيقه على نفسه، يهيئ له كينِتيليان الرد الآتي الذي يعتبره خاصاً بالدعوة:

> «ليس آثماً واحداً من تشمله بالعفو، بل هما آثمان، إذ بالعفو عنك، يستحيل قتل شريكتك في الجريمة؛ هذه الحجة يوفرها القانون الذي يمنع قتل المرأة الزانية بدون شريكها»[31].

---

(29) ينظر المبحث 97: «تفاعل الحجج وقوتها».

(30) تُنظر نظرية التفريعات المتعارضة مع الزوائد عند بَارِيطُو PARETO.

(31) QUINTILIEN, vol. ii, liv. v, chap. x, § 104.

إن ما يميِّزُ الحجة الخاصة بالدعوة هو أنها، عكس الحجج الأشد عموميةً التي كان بالإمكان العثور عليها بشكلٍ عفويٍّ من قبل أيٍّ كان بدون عون الخطيب، تضيف على وجه العموم شيئاً ما إلى معلوماتنا، أو إلى عاداتنا في التفكير. قد نقول طوعاً إن هذه الحجة، التي تعرض على أساس حجج عامة غير صريحة، هي، غالباً، حجة داعمة وحسب، إلا أنها لا تتعرض للتنقيص الخاص بكل ما يمكن اعتباره بسهولة مقوماً، حال قابلية تطبيقه في كل الأحوال، ومعروفاً عند الجميع[32].

إن الحجة المتوقَّعة هي حجةٌ مبتذلةٌ. وهي أيضاً حجةٌ، ولو أننا على علمٍ بِها، لم تمنع من تبنِّي القرار موضوع الدفاع[33]؛ هذا هو سبب افتراض أنّ قوته لَم تكن كبيرة جداً. وفوق ذلك فإن توقُّعَ حجَّة هو من جهةٍ أخرى شهادة على الكفاءة. إن التوقع يمنع، بمجرد التلفظ به من الخصم، من أن نقلِّل ثقتَنا في الخطيب؛ إن هذا لا يمكنه أن يكون موضوع ارتباكٍ؛ وإن أحكامه لا يمكن أن تخضع للمراجعة؛ وباختصار فإن الحجة المتوقعة، سواء أتم إنتاجها فعلياً أم لا، قد فقدت من قوتها النقدية. ولنضف أن الدواعي التي بسببها تكون حجةٌ ما متوقَّعةً تساهم في الكثير في تنقيصها: فلأنها مبتذلةٌ، ما في ذلك شكٌّ، فهي قابلة لأن تعتبر مقوِّماً، ولكن لأنها أيضاً تتعلق بشخص الخصم، وبمسبقاته المعروفة جداً، وبما نعرفه عن طبعه. إن الآثار الضارة للتوقع ترتبط من جهة أخرى بالخطابات التي تكون استنتاجاتها معروفةً مسبقاً، فلا تترك أي مجالٍ لحرية الخطيب؛ وهذا مصدر بعض الصعوبات الخاصة في الموعظة، والخطاب الاحتفالي بصفة عامة[34].

يمكن لحجة ما أن تفقد قوتها ليس لأنها متوقعة في تفرُّدِها الملموس، بل لأننا نستطيع أن نبيِّنَ، ونحن نميّزُها بمصطلح تقنِيٍّ، أنّها تندرج في فئة الاستدلالات المخاطرة والمتوقعة والمُصنَّفة من قبل المنظِّرين[35]. إن المستمع

(32) ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوّم».

(33) ينظر المبحث 9: «التشاور الذاتي».

(34) Cf. CI. -L. ESTEVE, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* pp. 62-63.

(35) Cf. SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 2: *Die welt als Wille und Vorstellung, Erster band,* § 9, p. 55; vol3: *Zweiter Band,* p. 113; éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialektik,* note, p. 409.

الخبير، والقادر على التَّعرف على ابتذال الحجة، وطابعها المُقَوِّمِي، سيغيِّرُ بشكل استرجاعي تقدير قوتها. ومن جهةٍ أخرى فإن ذلك الذي يطعن فيها سيكون قد أبان بشكل مفيدٍ عن كفاءته.

إن الامتيازات التي يُقرُّ بها للحجة الخاصة بالدعوة، والحجة غير المتوقعة، تُكسِب، بدون شكٍّ، قدراً كبيراً من القوة التي ترتبط بإعادة تناول حجة الخصم، لأجل أن يُستَخلَصَ منها استنتاج مختلف، وحتى مناقضٌ لذلك الذي يلصقه بها. على هذا الغرار فإن بُوسوِيه، في موعظته حول الصدقة، يبين بإسهابٍ أن عدداً كبِيراً من الأطفال، بعيداً عن أن يُشَكِّلَ عقبةً، كما يمكن أن يُدَّعى، في وجه العمل الإحساني، ينبغي، على العكس من ذلك، أن يشجِّع عليه. إنه يتناول بهذا بشكلٍ خاصٍّ دعوة سَان سِيبريَان:

> «ولكنّك أنت لك عديدٌ من الأطفال، وعائلة كثيرة الأفراد. . .»: إن هذا هو ما يفرض عليك القيام بعملٍ إحساني أكبر؛ لأن لك عديداً من الأشخاص الذين بسببهم ينبغي لك أن تُرضِيَ الرَّبَّ. . .
>
> فإذا كنتم تحبون أبناءكم، وإذا فتحتم لأجل سد حاجاتهم منبع عملٍ إحسانيٍّ وعطفٍ أبويٍّ حقيقيٍّ، فالتمسوا ذلك من الرَّبِّ بحسنِ أعمالكم. . .
>
> أنت الذي توفِّرُ القدوة لأبنائك للاحتفاظ أكثر بميراث الأرض قبل السماء، أنت تقترف الجريمة مرتين، لأنك لا تفوزُ بعطف الأب على أبنائك، ولأنك بقدر ما تعلِّمهُم حب الميراث الأرضي يبتعد ميراثهم والمسيح نفسه»[36].

إن أي تفنِيدٍ ـ سواءٌ أكان تفنِيدَ دعوى مسلَّمٍ بها، أم حجةٍ للخصم، أم حجةٍ غير معبَّرٍ عنها، أم اعتراضٍ على حجةٍ ـ يقتضي الإسناد لما نفنِّدهُ لقوةٍ ما تناسب التوجه المفيد لجهدنا: إننا سنقدِّرُ تقديراً كبيراً ما نُنازِلهُ بقوةٍ لكي نجعل التفنيد مهماً، وجديراً بالاعتبار، وهذا ليس فقط بغاية الصيت، ولكن أيضاً بغاية لَفتِ انتباه المستمع، ولكي تُضمَن للحجج التي تُستعمَلُ قوة ما للمستقبلِ؛ وسيكون هذا التقدير ضعيفاً لأجل أن نجعل التفنِيدَ كافياً.

---

(36) BOSSUET, *Sermons,* vol. II, pp. 690-691.

هذا التقدير لقوَّةِ ما نُنازِلُهُ يمكن التعبير عنه بشكل صريح قليلاً أو كثيراً، أو استنتاجه من الطريقة التي نعالجه بها، أي بالطريقة التي نعيد بها إنتاج حجة الخصم هذه. وأحياناً سنستعين، لأجل وصفِ قوة بعض تأكيدات الخصم، بسلوك هذا، وبوثوقه أو قلة وثوقه.

هذا السلوك يمكن أن يُستَعمَل أيضاً لأجل استنتاج قوة حججنا نحن؛ فعلى سبيل المثال: غضب خصمٍ يجد نفسه محاصَراً في المناقشة، وفي ابتعاد الخصم عن الموضوع المركزيّ، ويسأل بدل أن يجيب[37]. إن الإشارة إلى هذه الاستجابات ستكون طريقة للتشدِيدِ، وتبعاً لذلك لزيادة قوة الحجج التي أثارتها.

إن هذه الاستجابات سيمكنها، من جهةٍ أخرى، أن تنوِّرَ الخطِيب، وأن تسمح له بأن يتابع الحِجَاج على الأرضية التي يظهر فيها الخصم بأنه معرضٌ للاهتزاز، وهذا حتى حينما يكون الخطيب جاهلا تماماً ما أصاب بعمقٍ محاوره. ذلك لأن فعالية خطابه الخاصِّ يمكنها أن تباغت الخطيب، وتؤثِّرَ في حِجَاجه اللاحق. إن مُونتِيني وبعده بَاسكَال، قد شدَّدَا على المباغتة، والتشجيع الذي يمكن أن تبعثه استجابة المستمع، ومقابل ذلك الوسيلة المتوفِّرة لهذا الكفيلة بجعل الخطيب يشكُّ في حججه الخاصة:

> «لقد استَعنتُ في ما مضى، لضرورة وضغط النزال، بانعطافات أساءَت إلى قصدِي وتوقُّعِي: لم أكن أهَبُها إلا بالعدد، وكنت أتلقاها بالثِّقلِ»[38].
>
> . . . فلا تعطِيَنَّ لما يقوله التقدِير الذي تستحقُّ قيمته: ففي الكثير، سنرى أنَّنا نجعله ينكر ذلك في الحين، وسنبعده من الرأي المفيد الذي كان يمتلكه عن خطابه، لجره إلى رأي آخرَ منحطٍّ ومضحك تماماً»[39].

(37) Cf. SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol 6: *Eristische Dialektik,* p. 424 (kunstgriff 34).

(38) MONTAIGNE, Bibl. de la Pléiade, *Essais,* liv. III, chap. VIII, p. 908.

(39) PASCAL, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader,* p. 383.

99. التفاعل بالاتفاق

إن حساب الاحتمالات قد أقام تقنيات دقيقة جداً لتحديد إمكان استنتاجٍ ما قائم على عديدٍ من مقدّمَاتٍ تكون احتماليتها قارَّةً وعلاقاتها معطاةً، وعلى سبيل التبادل، لأجل تقويم احتمالية هذه المقدمات انطلاقاً من استنتاج ملحوظ. إلا أن التفاعل بين الحجج لا يمكن أن يُعالَجَ إلا نادراً جداً بهذه الطريقة، إذ لعدم اندراجها في نسقٍ، لا توفِّرُ أبداً الدقَّة والأُحادِيَّة الضرورية. ومع ذلك فلا أحد ينكر وجود التفاعلات بين الحجج. إن واحداً من أهمها يُشتقُّ مما نسمِّيه، بشكلٍ عامٍّ، **الاتفاق**.

فإذا كان عديدٌ من الحجج المتباينة تخلُصُ إلى نفس الاستنتاج، سواءٌ أكان عاماً أم جزئياً، نهائياً أم مؤقَّتاً، فإن القيمة المخوَّلة للاستنتاج ولكلِّ حجَّةٍ منفردةٍ ستكون مزِيدةً، لأنه قليلُ الاحتمالية أن يؤول عديدٌ من الاستدلالات الخاطئة بالكامل إلى نفس النتيجة. هذا التفاعل بين الحجج المفردة والمتفقة يمكن أن يترتَّبَ عن مجردِ تعدادها، وعرضها المنسَّقِ، أو عن «حجة تلاقٍ» مستحضرةٍ بشكلٍ صريحٍ.

إن قوة هذه الحجة ليست أبداً مجهولةً. وبدون شكٍّ سيكون هناك في النقاشات النظرية مسعى لبيان إلى أي حدٍّ يكون الاتفاق وحده كافياً لإحداث الإقناع[40]، وإلى أي حدٍّ يتطلب ازدياد الرُّجحان احتمالاً بدئياً أدنى، إلا أن الأمر يتعلق حينئذٍ بأسسِ الحجاج للاتفاق وليس باستعماله في المناظرات.

إن الاتفاق نفسه هو مع ذلك تأكيدٌ يمكنه دائماً، في نسقٍ غير صوريٍّ، الاعتراض عليه، لأنه يخضع للتأويل الذي يُعطَى للحجج: إن تطابق identité استنتاجاته ليس أبداً مطلقاً، إذ إن هذه تمثل مع الحجج جسداً واحداً، وتكتسب دلالتها بالطريقة التي نخلُص بها إليها[41].

(40) V. PARETO, *Traité de sociologie générale,* I, Chap. IV, §§ 563. Et suiv., pp. 304-6.

(41) ينظر المبحث 34: «توضيح المفاهيم وتغميضها».

ومع ذلك فأحياناً يكون الاتفاق قابلاً لاختبار الصحة تجريبياً، إنه **(الاستدلال المتعدد) consilience** لوِويل الذي يُشكِّلُ بحسبه الأساس الأشدَّ رُسُوخاً للاستدلال الاستقرائي. إن المثال الأكثر ظهوراً للاستدلال المتعدد هوالتحديد اعتماداً على مناهج مختلفة لِعَدَدِ أبُوغَادرُو.

إن الأساس التجريبيَّ هو الذي يحدِّدُ أيضاً مفهُوم **المطابقة congruence** الذي نعارض به في الغالب التماسك: وذلك حينما يتلقى أربعة لاعبي الأوراق بالتتابع، في بداية اللعبة، آس الكُبّة والملك والملكة وشابة الكُبّة، إن احتمالية ألا تكون الأوراق قد أعيد خلطها قبل التوزيع، أو أنّ الخلطة حصل فيها تدلِيسٌ لهي ضعيفة في رأي كل واحدٍ من اللاعبين، إلا أنها تزداد مع مقابلة مُلاحظاتهم[42]. وكذلك إذا كان بعض الشهود العديمي الثقة بالكامل قد أدلوا على انفراد، دون أي اتفاق مسبقٍ، بتصريحات متطابقة، فإن ذلك يقوِّي قيمة كلِّ واحدٍ من الشهود. وعلى نفس الغرار فإن تطابق الآراء ضمن عددٍ كبيرٍ من الأشخاص يمكن أن يقوّيَ الآراء الفردية.

من المحتمل أن يفقد الاتفاق بين الحجج وزنه إذا كانت نتيجة الاستدلال توقظ، من جهةٍ أخرى، تنافراً يجعله غير مقبولٍ. وهذا يجرنا إلى أن نبرز نمطاً جديداً من الاتفاق. إنه ذلك الذي يمكن تبيُّنهُ بين مجموعٍ معروفٍ، أو اعتقادٌ دينيٌّ، أو نسقٌ عِلمِيٌّ أو فلسفيٌّ، وبين حجة تأتي لتأكيده. يتعلق الأمر بواقعة جديدة تؤكِّدُ نسقاً علمياً، تأويل نصٍّ خاصٍّ يدعمُ مجموعة قانونية، أو تصوراً للقيم.

إن تأكيد مثل هذا الاتفاق ليس له بالضرورة تأثير إيجابيٌّ في الاستمالة إلى نسقٍ ولا في الحجج الجديدة المُدَّعيةِ. فأحيانا سيعتبر الاتفاق غيرَ مفيد لأن السامع لا يخص النسق المطروح بنفس الأهمية التي يخصه بها الخطيب، أو لأن هذا الاتفاق يعتبر غير ذي معنى: بالنسبة إلى من لا يعترف بالعلاقة بين العلم والإيديولوجية، قليلة هي أهمية اتفاق النظريات العلمية لِلِيسِينكُو مع المادية

(42) Cf. C. I. LEWIS, *An analysis of knowledge and valuation,* pp. 338 et suiv.

الجدلية[43]. إن مشكلة دلالة الاتفاق ستطرح في كلِّ مرةٍ تُرادُ إقامة العلاقة بين مجالات يُعَدّ منعزلاً أحدها عن الآخر، وهي التي ينبغي، قبل إمكان إقامة علاقةٍ بينها، رفع الحواجز بينها. وبدون شكّ، ففي أقصى الحدود، فبالمدونة الكاملة للمعرفة والاعتقادات يسعى الحِجَاج إلى الاتفاق، إلا أن الأمر يتعلق حينئذٍ باتفاقٍ خوٍ، قد لا يُدَّعَى بشكلٍ صرِيحٍ؛ إن مفهوم الاتفاق الموسَّع بهذا الشكلِ يختلط مع الضرورة العامة التي تم التعبير عنها سابقاً، أي أنّ هناك ضرورة لمراعاةِ كلِّ ما يسلِّمُ به المستمع، لأجل أن نُكسب حجَّةً ما كلَّ قُوَّتِهَا.

إن الاتفاق يمكنه أيضاً أن يبعث الشك: سيكون هناك تخوُّفٌ من أن العناصر الجديدة لم تكن مرتَّبَةً لأجل هذا الاتفاق. نادراً ما اعتبرت الاستفتاءات أو الانتخابات المساندة بقوة لدعاوى الحكومة أو لمرشحيها التعبير الصادق عن رأي المنتخِبين. ولا يكاد ينظر بعين الجدِّ حِجَاجَ إلى شَاسلِيس المدافع عن صحة المخطوطات التي قدمها إلى أكادِيميَّة العلوم في بَارِيس، مبيِّناً أن وثيقة تدعُ أخرى[44]. لقد كان من السهولة البالغة الجواب بأن الوثائق القديمة والجديدة المعروضة للمناظرة كانت كلها مصنوعةً قصد أن تشكِّلَ مجموعاً منسجماً. ومن جهةٍ أخرى، قد يحدث أن الاتفاق بين حجج، مثل ذلك الذي يقوم بين حججٍ ومجموعٍ عقائديٍّ ما، لا يدرك إلا حينما تحتلُّ كلُّ العناصر مكانها داخل مجموعٍ مركَّبٍ: إن الرِّيبةَ، التي لا تنال من الخطب المنعزلة، تنال منها منذ اللحظة التي يتمُّ فيها إدراجها في مجموع متماسكٍ جداً. هذه الظاهرة تدركُ بوضوحٍ في استجابات الجمهور أمام بعض الدعايات السياسية.

إن الريبة أمام التماسك المفرط يجعل درجةً معيَّنةً من التفكُّك تُعتبَر قرينة على الصدق أو الجدية. لقد أكَّدَ م. ل. سيلبِيرير إثر استجوابه لمجموعة من الأشخاص بصدد أكبر فضيلةٍ وأكبر رذيلةٍ، باطمئنان أن الجوابين نادراً ما كان أحدهما عكس الآخر، وقد رأى في ذلك البرهان على أن أسئلته قد تم تناولها بجدِّيَّةٍ[45].

(43) J. HUXLEY, *Soviet genetics and world science,* p. 33.

(44) VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* pp. 391-395.

(45) M.-L SILBERER, *Autour d'un questionnaire,* dans *Le diagnostic du caractère,* p. 197.

إن القوة الإقناعية للاتفاق يمكنها إذن أن تُغَيَّرَ بفضلِ تأمُّلٍ في هذا الاتفاق نفسه. لا يتعلق الأمر هنا بالتفاعلِ بين حججٍ موضوعةٍ في نفس المستوى، ولكن بين حججٍ تخضع إحداها لأخرى بشكل وثيقٍ، حيث تكون الأولى الموضوع الذي تتعلق به الثانية. إننا نفكِّرُ بشكلٍ خاصٍّ في العلاقات بين الاستنتاج والحجج، إذ نتساءل إلى أي حدٍّ تتأثر هذه بذاك.

إننا نعرف أن أغلب الناس يسلِّمون بسهولةٍ بالدعاوى التي تكون محل إعجابهم[46]. إلا أن هذا النزوع للذهن الإنساني إلى اعتبار الرغبات وقائع «wishful thinking» يمكن أن يؤخذ بالحسبان فنضعِف بنفس القدر قوة الحجج التي تؤول إلى نظريَّاتٍ أو توقعاتٍ متوافقة جداً مع الرغبات. وأكثر من هذا أنّنا سنبين أن حكماً ما، بالنظر إلى فعله نفسه، ينزع إلى تغيير ما يصفه: إن الانهزاميَّ، في زمن الحرب، لا يتوقع الهزيمة وحسبُ لأنه لا ينفر منها بما يكفي بل هو أيضاً الذي يساهم في الهزيمة بتأكيد هذا التخوف. إننا نريد إجبار الانهزامي على إدراك الأصول المضطربة لحكمه وكذا لعواقبها، وذلك باتهامه بالانهزامية.

100. سَعَة الحِجَاج

من بين برهنتين، قاطعتين معاً، ومنطلقتين من نفس المقدِّمات للخلوص إلى نفس الاستنتاجات، فإن أقصرها ستظهر، بدون شكٍّ، أكثرها رشاقةً: إنها تنتج نفس الآثار، وتؤدِّي إلى نفس الدرجة من الاقتناع، ولكونها مرضيةً أيضاً وأكمل، فإن اختصارها لا يمثل إلا الامتيازات. ليس الأمر كذلك في الحِجَاج: إن سعة هذا يلعب دوراً يكشف بطريقة صارخةٍ الفرق بين البرهنة والحِجَاج.

ففي هذا الأخير، نجد المقدمات يمكنها دائماً أن تكون، إلا إذا كان الحِجَاج يجري داخل إطار معطى سلفاً، مدعومةً بجعلها متضامنةً مع دعاوى مقبولةٍ. وكذلك ما يتعلق بالاستنتاجات، إلا إذا كانت النقطة المقصودة بالحكم محدّدةً بدقةٍ، يمكن جعلها متضامنةً مع بعض نتائجها، الشيء الذي يسمح بتوسيع الحجاج عبر نقل موضوع المناظرة.

(46) ينظر المبحث 14: «الحجاج والالتزام».

فإذا لم تكن نقاط الانطلاق ومآل حِجَاجٍ ما محدّدةً بدقَّة، فإن الحلقات الوسيطة تكون أوغل في عدم التحديد. ففي برهنةٍ دقيقةٍ، لا ينبغي الذكر إلا للحلقات الضرورية لصيرورة البرهان، إلا أنه ينبغي ذكرها كلها. وفي الحِجَاج، لا وجود لحدٍّ مطلق لمراكمة مفيدةٍ للحججِ، من المسموح به عدم التلفظ بكلِّ المقدِّمات الضرورية للاستدلالِ.

إن الامتيازات التي يوفِّرها تراكم الحجج نوعان: إنها تتعلق من جهةٍ بالعلاقات بين الحجج وتتعلق من جهةٍ ثانيةٍ بتنوع المستمعين.

لقد رأينا أن حججاً متنوِّعةَ تخلُص إلى نفس النتيجة، تَتَقَوَّى فيما بينها[47]. إن التماس الاتفاق بين الحججِ سيحفزُ إذن على زيادة اتساع الحِجَاج. يحصل نفس الشيء مع أية محاولةٍ لإدراج الحجج في شبكةٍ أكملَ ـ بترابطاتٍ أشدَّ تنوعاً ـ وأدقَّ، وبمأمنٍ أكثر من الاعتراضات المحتملة. هذا التوسيع للحِجَاج لا يشكِّلُ إلا صورةً جديدةً لمحاولة تأمين المقدمات الأكثر صلابةٍ.

إن حالةً من التوسيع جديرةٌ بعنايةٍ خاصةٍ: إنها حالة الحجج المدرجة باعتبارها تكميلية لحججٍ سالفةٍ، تابعة لها بشكلٍ وثيقٍ. إن أيَّ فصل من النمط مظهر/واقع يمكن إتمامه بشكل موجبٍ، كما رأينا، بتفسيرٍ للفارق بين الطرفين الأول والثاني[48]. إن الدور الذي نسبه بَاكُون إلى المَعبُودَاتِ، وإلى الخيال والأهواء في الفلسفة العقلانية، وإلى الأحكام المسبقة في فلسفة الأنوار، وإلى العادات والكبت في السيكولُوجيا المعاصرة، تُتَصَوَّرُ باعتبارها متكاملةً بفصلٍ مسبقٍ وبمعاييرَ مقترحةٍ لأجل معرفة الواقع. لا يتُّ الاكتفاء بتفسير إمكانية الخطإِ بعوامل الاضطراب هذه، ولكن ستكون هناك محاولةُ صَدِّ هذه العوامل. باستعمال هذه الحجج التكميلية يحلُم فِنِيلُون حينما يصف تقنية الخطيب الماهر والخبِيرِ:

> «إنه تارةً يعاود الصعود إلى المبادئ التي تتبعها الحقائق التي يريد الاقتناع بها، وهو طوراً آخر يحاول معالجة الأهواء التي تمنع هذه الحقائق من أن تحدث تأثيراً»[49].

(47) ينظر المبحث 99: «التفاعل بالاتفاق».

(48) ينظر المبحث 91: «الأزواج الفلسفية ومبرراتها».

(49) FENELON, *Œuvres,* éd. Lebel, t. XXI: *Dialogues sur l'éloquence,* p. 65.

فلأن الحِجَاج الموجب ليس قاطعاً، يبدو واضحاً جداً مفيداً الحِجَاجُ السالبُ، ذلك الذي يكتشف ويبعد العوائق التي تعرقل فعالية الأول. ولنلاحظ أن الأهواء، باعتبارها عائقاً، لا ينبغي خلطها مع الأهواء التي تستعمل كدعامةٍ لحِجَاجٍ موجبٍ، والتي تُميَّزُ عادةً بمصطلح أقلَّ قدحيةً، من قبيل **قيمة**، مثلاً.

إن الحِجَاج التكميليَّ، وهو يفسِّرُ التحفُّزَ نحو المظهر والشرّ أو الخطإ يمكن أن يُولِّدَ مع الحِجَاج الموجب، حجة اتفاقٍ لا يكف بَاسكَال عن استعمالها في تقريضه للمسيحية:

«ما هو الامتياز الذي يمكنهم كسبه، حينما يجاهرون، هم الموصوفون بالإهمال الذي يطبع عملهم في البحث عن الحقيقة، أن لا شيء يكشِفُ عنها، إذ إن هذا الظلام الذي يوجدون فيه والذي يعاتبون عليه الكنيسة، يقتصر على إقامة واحدٍ من الأشياء التي يدعمها هذا، بدون المساس بالآخَر، وتكسبها رسُوخ عقيدتها بدل إبطالها؟»[50].

إن الوجود وسط الظلام، لا يمكن إلا أن يُثَبِّت الاستمالة إلى عقيدة الكنيسة، إذ إن هذا الظلام يفسح الطريق لهذا الوضع ويتوقعه صراحةً.

إن الحِجَاج السالب، الساعي إلى تبيان لماذا لم يستجب المستمع كما كان ينبغي أمام الأحداث أو أمام الخطابات، يخلص في الغالب لأجل تقويض هذه إلى الكشف عن حجج صريحةٍ أو ضمنيةٍ، يبدو أنها قد أثرت في هذا المستمع[51]. يُبيِّنُ أحياناً أن السامع يمتثل لدواعٍ لا يعرفها هو نفسه، أو أنه لا يجرؤ على الاعتراف بها. إن هذا يُكسِب اتساعَ الحِجَاج مظهراً جديداً: فلا يكتفي الخطيب بمنازلة الخيال والأهواء باعتبارها كذلك؛ وإنما يتم تطوير الحجج التي أمكنها أن تغرِيَ المستمع، وهي التي تُحَمَّلُ المسؤولية في الموقف المتَّخذِ. إن السؤال هو حينئذٍ معرفة ما هي الحجج التي يهم وضعها موضع

(50) PASCAL, Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 335 (C. 209), p. 911 (194 éd. Brunschvicg).

(51) Cf. J. WISDOM, *Gods,* dans A. FLEW, *Essays on logic and language,* pp. 199-200.

بروز، التي يتعرف عليها المستمع باعتبارها حججه هو، والتي يفنِّدُها مع ذلك بسهولة، بمجرد الكشف عنها.

وأخيراً ففي كثيرٍ من الحالات تخضع نتيجةٌ ما لعددٍ معيَّنٍ من الشروط، وهي التي يمكن أن تدرس بالتعاقب بغاية الحسم بشأن حضورها أو عدمها. ففي المنطق، يعفِي برهانٌ تفنيد مقدمة واحدة من دراسة المقدمات الأخرى؛ إلا أن هذا البرهان في الحِجاج لا يكون أبداً ملزِماً، ونادراً ما يكون الاختبار النقدي للشروط الأخرى أمراً زائداً. ففي الحالة التي نكون فيها بصدد حجة تبدو مستعصية على التفنيد نكون في وضع مسعفٍ لأجل تدقيق هذه الحجة وحصر الحِجَاج.

هناك مثال ممتاز لنقدٍ متتابعٍ، نقع عليه في المحاكم: إنه الدفاع المزدوج بالحق وبالواقع[52]. نستطيع أن نقرِّب من هذا حِجَاجات كثيرةً في مجالات أخرى. فحينما ينطق بِيركلِي فِيلُونُوس:

«إن الابتكارات في مجال الحكم والدين هي خطيرة ويجب زجرها، إنني أعترف بهذا صراحةً. ولكن هل يوجد سببٌ مناظرٌ لزجرها في الفلسفة؟».

وبعيداً عن هذا يقول:

«ولكن ليس من دوري الدفاع عن الابتكارات والمفارقات... إنني بمناهضتي الابتكارات وما يناظرها أحاول الدفاع عن الحكم العام»[53].

ولكن أليس هذا مجردَ دفاعٍ مزدوجٍ، أحدهما يتعلق بالقاعدة (الحق)، والآخر يتعلق بتطبيقه (الواقع)؟

ليست الحجتان احتياطيتين وحسب بالنسبة للمستمعين المشَاكِسين: إنهما تتفاعلان بحيث أن كل واحدةٍ منهما تكون مستساغة القبول، لأن الخطيب لم يكن يرى ضرورة مطلقة لاستخدامهما، يعتقد أنه يخصهما بقيمة واقعية.

---

(52) Cf. QUINTILIEN, vol. II, liv. IV, chap. V, § 13.

(53) BERKELEY, *Œuvres choisies,* t. II: *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous,* 3e dialogue, pp. 171, 173.

إن تنوع المستمعين هو مع ذلك كافٍ لتبرير تراكم الحجج، مستقلة عن أي تفاعل بينها، بل حتى حينما يتوجه الخطيب إلى سامعٍ وحيدٍ[54]:

«فإذا لم يكن لنا أن نتوسل بها أمام قاضٍ، فربَّما لا نحتاج إلا لنوعٍ واحدٍ من الحجج. إن تنوع الأذهان يتطلب أنواعاً متعددة من البراهين. إنني أقبض أولا بخصمي من عنقه، كما يقول أحد الخطباء، في بلِين (Regulus, Plin, Ep. 20). ويقول بلِين: وأنا الذي لا أعرف مكان هذا العنق، فإنني أصَوِّبُ ضرباتي في كل الاتجاهات لأجل مصادفته»[55].

يفسِّرُ كلُّ هذا بما فيه الكفاية أنّنا نجد في الخطابات حججاً تبدو متنافرةً وهي ليست مع ذلك متنافرةً، لأنها تطبَّقُ على مقامات مختلفة أو على مستمعين مختلفين. لا يتردد نُوغَارُو في نقده للنظرية الكمية للنقد، في القول، في جملتين متعاقبتين، إن المنظرين الاستنباطيِّين يفضِّلُون تجاهل الوقائع التي قد تفنِّدُ نظريَّاتهم.

«إنه لمن النادر أنهم لا يجدون في نظرياتهم حتى الحجج الضرورية لإبعاد التناقض الذي يمكن أن تدعوه الوقائع»[56].

وفي موعظته بصدد الوعظ الإنجيلي يقدِّم لنا بُوسوِيه الإنجيل، باعتباره في نفس الآن نصيحةً وأمراً:

«إن الواعظين الإنجيليِّين يكشفون عن قانون الرَّبِّ في المنابر في هاتين الميزتين المبجلتين: في ميزة الأمر باعتباره ضرورة ولا غنى عنه؛ وفي ميزة النصح، باعتباره مفيداً ومثمراً»[57].

إن هزل الحِجَاج، هو من جهة أخرى قد استحوذ على آثار حِجَاجية وغريبةٍ يمكن أن تبعث تراكم عللٍ متنوعةٍ:

(54) ينظر المبحث 4: «المستمع باعتباره بناء الخطيب».

(55) GIBERT, *Jugements des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique,* III, p. 147. Cf. PLINE LE JEUNE, *Lettres,* t. I, liv. I, 20, §§ 14-16.

(56) B. NOGARO, *La valeur logique des théories économiques,* p. 37.

(57) BOSSUET, *Sermons,* vol II : *Sur la prédication évangélique,* p. 53.

«لا تتخاصموا مع شخصٍ واحدٍ وهو في حالة غضب، ولكن أجيبوه بطريقة لطيفة. إن الكتابة المقدسة تأمر بذلك، ومن جهةٍ أخرى فإن هذا يجعل المرء أشد غيظاً مما يمكن أن يفعله أي شيءٍ آخر»[58].

إن مختلف الحجج يمكنها ألا تبدو متنافرةً وحسبُ، بل تبدو حشوية، لأن واقعة قبول إحداها يبطل الأخرى. هذا ما يحدث مع الحجتين الأخريين المستعملتين بالتتابع من قبل تشِرشِيل خلال مناقشة برلمانيةٍ سنة 1939، بصدد الميزانية العسكرية لبرِيطَانيَا العظمى.

«إن الأحزاب أو رجال السياسة ينبغي لهم أن يقبلوا إقصاءهم بدل تعريض حياة الأمة للخطر. وفوق ذلك فإن تاريخنا لا يعرف مثال حكومةٍ شاهدت البرلمان والرأي العام يرفضان إجراءات الدفاع الضرورية»[59].

هذا الطابع الحشوي سيكون في نفس الآن أنصع وأقل إثارة للدهشة حينما تكون الحجج متكررة لا غير. وفي الحقيقة فإن الاتساع الحِجَاجي يمكن أن يترتب عن مجرد إعادة الإنتاج، الأمينة قليلاً أو كثيراً، لنفس الحجج، وليس عن استعمال حجج مختلفة متساندةٍ، ومتكاملةٍ، متوجِّهةٍ إلى مستمعِين عديدين. هذا الإلحاح يسعى إلى تَخويل الحجج الحضورَ. إننا نعثر هنا على بعض المحسنات من قبيل **التكرار والتفخيم**[60].

وبالإضافة إلى كون الحشو مبرَّراً بالكامل في الحِجَاج، فمن الضروري التشديد على أنه بصفة عامةٍ لا يدرك إذا حُلِّلَت الحجج بطريقةٍ معيَّنةٍ؛ إذ إن التمييزَ بين الحججِ ليس أمراً معطى. ففي بعض الحالات يمكن أن تثبَّتَ من قبَل التقاليد، من قبيل الدفاع بالواقع والحق. ويمكنه أيضاً أن يترتبَ عن تقدِيم الخطابِ. مثال ذلك، التقسيم، بمعنى الإعلان عن الحجج، سيُبرِزُ، وهو يشدِّدُ على مخطّطات الحِجَاج، أنّ هناك تراكماً للحجج. وعلى العكس من ذلك، فإن

(58) FUN FARE, *Reader's Digest,* 1949, p. 64.

(59) WINSTON CHURCHILL, *Mémoires sur la deuxième guerre mondiale,* t. I, vol. I, p. 112.

(60) ينظر المبحث 42: «محسنات الاختيار والحضور والتشارك».

هذا التراكم، هو أقلُّ ظهوراً حينما لا يعزل الخطيب دواعيه بعضها عن بعضٍ. إنها تنزع أحياناً إلى الاختلاط في حِجَاجٍ وحيدٍ، **بالأحرى**، كما في الفقرة الموالية:

«إنكم ستحكمون، هل يليق برجال الدولة في مثل هذه اللحظة، إعلانُ ضعفنا الخاص وعجزنا عن متابعة المقاومة، والتصريح بأننا جاهزون للتفاوض مباشرةً، حتى بدون أن نعرف من ينبغي أن يتلقى التصريح»[61].

كل العوامل التي تدفع إلى التمديد غير المحدود لحجاج ما مقيدة على مستوى الكلام كما على مستوى الكتابة، ببعض الاعتبارات الاجتماعية والنفسية: إن الحدود الزمنية والمكانية، محكومة بقواعد الإنجاز التي تكون احياناً صارمة جداً[62]، أو باللباقة، ومحكومة، على الخصوص، بالانتباه الذي يستطيع المستمع ويريد تخويله للخطيب.

إن اتساع الخطاب يخضع أيضاً لعدد الخطباء الذين يشاركون في المناقشة، وللتوزيع المحتمل للأدوار، وللفرصة التي تتاح لكل واحد لكي يستأنف الحِجَاج لأجل تقديمِ حججٍ جديدةٍ أو لأجل تكرار أو تطوير الحجج التي سبق الإدلاء بها.

هذا التوسيع خاضعٌ أيضاً لجنس الخطاب، وللوظائف التي تسند إلى المستمع: فهل سيعتبر جزءاً من مستمعٍ كونيٍّ وسيتم التخلّي عن كل الحجج العديمة التأثير فيه؟ وهل يُراد إقناع أعضاء مستمعٍ خاصٍّ ويتم الاستناد إلى خاصيَّاته؟ وهل ستقدَّمُ كل الحجج التي تعتبر مناسبةً في المناقشة، لأنه بالإمكان أن تؤثِّرَ في المستمع، أو يقترح فقط بسط ما هو مفيدٌ لوجهة نظرٍ معطاةٍ، مع نقد ما يمكن أن يتعارض معها؟ وبحسب ما يكون الأمر متعلقاً بالتشاور الحميميّ أو بالعمومي، وبالمرافعة أو بالاحتفاء، فإن اتساع الحِجَاج سيوضع في إطارٍ مختلفٍ.

---

(61) W. PITT, *Orations on French war,* p. 107 (29-10-1795).

(62) Cf. Chanoine ROME, *La vitesse de parole des orateurs attiques,* Bulletin de la classe des lettres de l'Académie Royale de Belgique, 5e série, 1952, 12.

إننا نتفهم، ونحن أمام حشدٍ من العوامل التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، أن برودِيكُوس، وهو يسوِّي بين أنصار الخطاب الطوِيل والخطاب المقتضب، قد أعلن أن القاعدة الوحيدة الصائبة هي أن يكون الخطاب موافقاً للحدِّ الوسط(63). الحد الوسط هو ألا نتسبب في إتعاب المستمع، وكذلك لأن استعمال بعض الحجج، منفردةً أو مصاحبةً لأخرى، لا يتحقق بدون أضرار، وفوق ذلك يمكن أن يحدث أن الحد الأوسط يتحقق بالصمت.

101. مخاطر التوسيع

لكي نقدِّر، بشكل جيدٍ، مخاطر التوسيع، تنبغي، من جهةٍ، معالجة الحِجاج الذي يوفِّر العلل لاعتقاد ما سبق التسليم به، ومن جهةٍ أخرى الحِجَاج الذي يلتمس استمالتنا [أي قبولنا]؛ وبعبارةٍ أخرى، ينبغي تمييزُ الحِجاج المتعلق بالمقدمات والخطاطات الحِجَاجية، من ذلك الذي يتعلق بدعوى هي موضوع استنتاجٍ.

في ما يتعلق بالحالة الأولى، فلنتذكَّر أن كلَّ حِجَاج هو علامة على شكٍّ ما، لأنه يفترض أنه من المناسب تدقيق أو تعميق اتفاقٍ ما بشأن رأيٍ محدَّدٍ، قد لا يكون واضحاً بما فيه الكفاية أو انه لا يفرض نفسه بالقوة الكافية. إن الشكّ المنبعث بالحِجَاج وحده لمصلحة دعوى ما سيكون أعظم بقدر ما تبدو الحجج المستعملة أضعف، إذ سيخلِّفُ الانطباع بأن الدعوى خاضعةٌ لهذه الحجج. ومع ذلك فإن الخطر يكمن، في نفس الآن، في مجرد إضافة براهِين وفي مزايا هذه. وهكذا، وباستثناء حينما يتعلق الأمر بتقنيةٍ علميةٍ أو مهنيةٍ معترفٍ بها، فإن تعيِين مصدر معلومةٍ ما يجعل شكّاً ما يحوم حولها، سواءٌ أكان هذا يتضمن كون الخطيب لا يتبناها، أم لمجرَّد أن هذا يوقظ الحسَّ النقدِي. وعلى العكس من ذلك، فبتقديم خبرٍ باعتباره واقعاً، لا غير، يسود اعتقاد أن لا مجال للشكِّ بصدده، ولا يفكّر حتى في تبرِيره؛ ومن جهةٍ أخرى فإن تعيِين المصدر سيكون مع ذلك أخطر بقدر ما تكون السمعة التي يتمتع بها هذا المصدر سيئة. وكذلك فإن ذلك الذي يعتقد أنه يتمتع بسلطة لا تقبل النقاش ينفر من تعليل ظهائره. إن

(63) PLATON, *Phèdre*, 267 b.

الثقة الأسمى التي يحسُّ بها المرء في الكمال الرُّبوبيِّ مصدر كل ما يفعله الرَّبُّ هو حسنٌ، بدل الإدلاء ببراهِينَ على طِيبَتِهِ. فكما أن برهاناً قاطعاً يجعل كل برهانٍ لاحقٍ شيئاً زائداً، فإن حقيقة بديهيةً تجعل، على وجه العموم، كل برهانٍ أمراً زائداً.

كان نابليون يشكو من كون الدِّيبَاجاتِ الطويلة للقوانِينِ تؤذي سلطتها. ولقد سبق لِبِينتَام أن لاحظ أن استحضار التعليل يمكن أن يؤدِّيَ إلى رفض اقتراح ما وأن خصوم ملتمس ما تُتَاحُ فرصة لإفشاله بسبب اشتمال صياغة النصِّ على تعليل غير مقبولٍ. ولقد وصف بإسهابٍ كيف أن مشروعاً لخفض الضريبة على الصابون قد تم إبعاده بسبب الحيثيات التي قد تثير عدم الرضا، وكشف عن الأثر الذي قد يولِّدُهُ تفسيرٌ معيَّنٌ بشأن مشروعٍ يلغي القوانين الجنائية المتعلقة بالتجديف:

> ««باعتبار أن الرَّبَّ غير موجود، فإن كلَّ القوانِينِ الجنائية المتعلقة بطبيعة الألوهية تصبح مُلغاةً». وحتى حينما يكون كل أعضاء الجمعية مجمعِين حول إلغاء تلك القوانِينِ الجنائية، فقد لا نعثر على واحدٍ منهم لم يتمرد ضدَّ هذا الإعلان عن الإلحاد، ويفضلون بدل ذلك رفض المسطرة في كليَّتِها، على كسبها بهذا الثمن»[64].

حينما يَثبُتُ أن الحِجَاج لا مناص منه، لأن القضية تقتضي مجادلةً، ولأن أية واحدة من الدعاوى القائمة لا تتمتع باتفاقٍ كافٍ، يمكن التفكير في نيل الفوز بالطرح في المناظرة لأية حجَّةٍ لا تكون قيمتها صفراً. ومع ذلك فليست الأمور بهذه البساطة؛ إنه لمن الخطورة بمكان، ولا أحد يجهل ذلك، استعمال بعض الحجج، وذلك بشكلٍ أساسيٍّ بسبب التفاعل بين كلِّ الحجج المتعلقة بالموضوع.

إن الحجج التي تستعمل تساهم في الفكرة التي نكوِّنها عن الخطيب، وبواسطة هذه الفكرة، يمكن أن تمس مجموع الخطاب. إن حجةً ما ضعيفة ومُفَنَّدة بسهولةٍ، تؤذي، حينما يتم الإدلاء بها، سمعة من يوافق على الدفاع عنها ضد الاعتراضات المحتملة.

(64) BENTHAM, *Œuvres,* t. I, *Tactique des Assemblées politiques délibérantes,* pp. 378-79.

ومن جهةٍ أخرى، فإن أية حجةٍ، بحضورها بذاتها، تستدعي يقظة المستمع بصدد بعض الوقائع، وتدخله بقوةٍ في بعض المجالات التي ربما لم يكن يتخيلها، وبهذه الطريقة، فإنها تبعث اعتراضاتٍ ضد ما يحتمل أنه كان من مكاسب الخطيب:

> «إن الحديث إلى شخصٍ عن شيءٍ ما، لأجل أن يقال عنه خيرٌ أو شرٌّ، يمكن أن يهيئ هذا الشخص لكي يهتم، إن لم يكن مهتماً، بهذا الشيء، أو بزيادة هذا التهيئة، إذا كانت قائمةً»(65).

نفس آلية الحضور تتدخَّلُ حينما نعيد تناول تأكيدٍ ما للخصم لأجل أن نفنِّدهُ: «إن أغلب الخطباء يفضلون لهذا السبب، عدم التعبير عن اعتراضٍ كان بإمكانهم أن يعارضوه بتفنيدٍ ضعيفٍ. فخلال تجارب حول تغيُّر المواقف الحاصلة بالخطاب، الشفوي أو الكتابي، تأكد أن رأي السامعين يتم تغييره بالخطاب، إلا أن ذلك يكون في الاتجاه المعارض للمطلوب»(66). وبدون شكٍّ فقد حصل هذا لأن الخطاب قد حشر في مجال الانتباه عناصر كان السامعون قبل هذه اللحظة غير مهتمين بها إطلاقاً. وأكثر من هذا أن كلَّ حجةٍ تدعو إلى تقدير قوتها، وبهذه المحاولات المتعددة للتفنيد الذهني، وعلى قلة فوزها أحيانا، يمكنها أن تتفسخ فتصبح رفضية ممنهجة لا ينبغي تجاهل تأثيرها حتى في التشاور الحميمي.

وأخيراً فإن الحجج الجديدة المدرجة في مناظرة ما يمكن أن تبدو متنافرةً، مع إثباتات الخطيب، الشيء الذي يجعله مضحكاً أو مثيراً للشكّ في صدقه، أو مع الدعاوى التي سبق قبولها من المستمع، الشيء الذي يضع هذا في موضعٍ صعبٍ حيث ينبغي له هو نفسه، إذا كان يخص بالاعتبار هذه الحجج الجديدة، أن يبحث عن حلولٍ لهذا التنافر.

---

(65) V. PARETO, *Traité de sociologie générale,* II, § 1749, pp. 1089-90.

(66) Cf. Ch. BIRD, *Social Psychology,* pp. 215 et suiv. (Expériences de F. H. KNOWER, Experimental studies of changes in attitudes, J. of soc. Psych. 1935, 6, pp. 315-347; J. of abnormal and soc. Psych. 1936, 30, pp. 522-532; J. applied Psych. 1936, 20, pp. 124-127). Cf. aussi C. I. HOVLAND, A. A. LUMSDAINE et F. D. SHEFFIELD, *Experiments on mass communication,* pp. 46-50, 215-216.

هذا العائق يرتبط أيضاً بحالةٍ حيث لا يُدلَى بهذه الحجج إلا على سبيل الفرضية. وهكذا فلا شيء يتعارض، لأول نظرة، مع تقديم عديد من الفرضيات لتفسير حدثٍ ما، حتى لو كانت متنافرةً، إذ يبدو أن تراكمها ليس له أثرٌ غيرُ جعل الحدث أشد احتماليةً. ومع ذلك، سيتمُّ في الكثير تنقيص الخصم، بالتلميح إلى أن الفرضيات الجديدة هي برهانٌ على أنه لم يكن يولي قِيمةً كبيرة حجَجَه السابقة. إن الطالب هُوبِير، حامي التماثيل الإيقونية iconolithes وارسبُورغ، يهزأ من أحد مراقِبِيه الذي:

«ينتقل من فرضيّة نزوةٍ للطبيعة إلى فرضية الآثار الوثنية ومن هذه الأخيرة إلى فكرة الخديعة»[67]. . .

إن الخطورة ستكون أيضاً أكبر بقدر ما تبدو أساسيةً النقط التي تتعلق بها المنافرة. إن فرضياتٍ مجاورةً، إذا وضعنا أنفسنا في إطار عامٍّ جداً، يمكنها أن تمتزج في حجةٍ وحيدةٍ. يترتب عن هذا حِجَاجٌ جديدٌ متعلِّقٌ بواقعة معرِفةِ ما إذا كان ينبغي أو لا ينبغي اعتبار الحجج حجةً واحدةً، بِشِيَرٍ [أو صفة] متنوعة.

إن التنافر سيكون على وجه الخصوص ظاهراً إذا كان الأمر يتعلق بإثباتاتِ واقع. إن المضحك الذي يدرك حينئذ الخطيب يثور في عديد من القصص المسلِّية، المنتسبة إلى هزليِّ الحِجاج، من قبيل الدفاع عن خادمة البيت، المتهمة بكونها تمتنع عن إرجاع إناءٍ: «هذا الإناء، لم تسبق لي مشاهدته؛ ومع ذلك فأنا لم أستعره؛ ومن جهةٍ أخرى، فإنني قد أرجعته سابقاً، وأكثر من ذلك أنّه كان بالياً». إننا نرى هنا بشكلٍ واضحٍ مساوئ التراكم، لأننا بتناولها اثنتينِ اثنتينِ، فإن عديداً من هذه الحجج قد تصبح قابلة للتصالح.

هل سيعتبِر السَّامِع التنافراتِ في الإطار المحصور لنقطةٍ خاصةٍ في المناقشة؟ وهل سيضعها في إطارٍ أوسع؟ على سبيل المثال، يعود إلى القاضي أمر القرار بصدد ما إذا كان موقف يتخذه باحث في القانون في كتاب خاص بحقل معرفي محدد، متنافراً مع الحجج التي يستعرضها وهو يتحدث بوصفه محامياً.

(67) Mémoire de Huber dans VAYSON DE PRADENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique,* p. 41.

هل يمتد الخطر إلى استعمال مفهوم، في نفس الأثر، تحت مظاهر متعددة؟ سيستعمل لُوفِيبر الإحالة على «البدائيِّين» تارةً لتنقيص المثالية التي تنطوي على آثار الفكر البدائي؛ وطوراً آخر لأجل تنقيص نظريات كُونت بتبيان أن الفكر البدائي ينطوي على عناصر أرقى من الفكر اللاحق(68). لكل حجَّةٍ صفات. يعود إلى القارئ ما إذا كان سيقبلها، كل واحدةٍ في موضعها، وما إذا كان سيحذف هو نفسه التنافرَ، أو سيحاسب الكاتب على ذلك.

إن خطورة الحجج الحشوية، وعلى الخصوص المتنافرة، تحدِّدُ في الكثير التخلي عن بعض الحجج. يتم التخلِّي بسبب عناصر أخرى من الخطاب، ولكنه يحصل أيضاً بسبب الآراء التي يعرب عنها المستمع، سواء أكان المستمع الخاص الذي يُتوَجَّه إليه، أم المستمع الذي يكون الخطيب جزءاً منه. إن المدافعين عن رُوتِيلِيُوس قد يكونون تخلوا ـ تفاديا للخسارة ـ عن استعمال حججٍ لا تناسب الرواقِيِّين(69). وإن أحد أشهرِ أمثلة التخلِّي هو موقف سقراط، حينما رفض التماس عفو القضاة.

وبصفةٍ عامةٍ، فإن من يحرص على استمالة المستمع الكوني، ولو أمام مستمعٍ خاصّ، سيتخلَّى عن استعمال الحجج غير المقبولة عند المستمع الكوني، كما يتخيَّله؛ إنه سيقدِّر أنه من اللاأخلاقية اللجوء إلى حِجَاجٍ لا يكون في نظره عقلانياً.

ومن جهةٍ أخرى، فمن الخرقَةِ الاصطدام وجهاً لوجهٍ، أو الاصطدام وكفى، مع مستمِعٍ خاصٍّ. مثال ذلك، فأمام مستمعٍ مسيحيٍّ، فمن الأفضل التخلِّي عن الاستشهاد بالتتابع، ـ كما سبق الفعل ـ بالأنبياء والمسيح وسبِينُوزا وماركس، باعتبارهم نموذجَ النزوع الكوني عند الشعب اليهودي. يقدِّ لنا شيشرُون سلسلةً من النصائح المتعلقة بما ينبغي تفادِيهِ: المبالغة في المدائح التي تثير الغيرة، الغضب عن شخصٍ يقدِّ ُهُ القضاةُ، مُؤاخذَةُ شخصٍ ما عن عيوب توجد في القضاة، حين الدفاع عن الآخرين، بأن ذلك دفاع عن النفس(70).

(68) H. LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme*

(69) CICERON, *De Oratore,* liv. I, § 230.

(70) CICERON, *De Oratore,* liv. II, §§304-305.

وبغضِّ النظر عن تنافر مجموعةٍ من الحجج في ما بينها، أو بينها وبين آراء المستمعِ، فإنها تثير اعتقاد أن لا ثقةَ كافية في أي واحدة منها. وفي التفنِيدِ فإن استعراض الحجج هو في الكثير أخطر من ذلك: إنه يسمح باعتقاد أن مجرد مُلاحظةٍ صادرة عن الخصم ستكون مبررة بما فيه الكفاية، إذ لأجل تقويضها لا شيء ينبغي إهماله(71).

ومن جهةٍ أخرى، فبما أن الخطيب يفترض فيه أن يكون عارفاً بالمخاطر التي تنطوي عليها الحجج الضعيفة، القادرة على الإضرار بصيته، فإن استعمالها يخلقُ وهماً خطيراً: إن هذا يعود إلى عدمِ توفُّرِهِ على حججٍ أفضلَ، بل حتى أنه لا توجد أيَّة واحدةٍ منها(72). وهكذا فبالتعبير عن الحجج الضعيفة، يمكن للخطيب أن يُبطِلَ، حتى دون أن يفكِّرَ في ذلك، حججاً أخرى أقوى، قد تكون بَدَرت بشكلٍ عفوي في ذهن السامع. إن الصمت يمكنه أن يلعب نفس الدور الذي تلعبه الحجة الضعيفة، والإيهام بأن لا وجود لحججٍ مفيدةٍ. إن الحجة النَّشِزَة malencontreux والصمت يمكنهما بهذا أن يكونا سببين متشابهين لنفس الهزيمة. ولنلاحظ بهذا الصدد أن السامع يفترض، في كلِّ هذا، أن الخطيب ملمٌّ بالتقنيات الحِجَاجية ويستعملها في اللحظة المناسبة. وفي الواقع فمن المعتاد، حتى بالنسبة إلى الشخص الذي لا يبدو أنه يتمتع بكفاءة عالية، الحِجَاجُ باستعمال هذه المعارف. فعلى سبيل المثال: سنرى أن ب يدَّعي أن أ لم يكن له في البداية تأويل معيَّنٌ لنصٍّ ما كان سيكون حاسماً لمصلحته، وإلا فما كان لـ أ أن ينتج حججاً ضعيفةً واضعاً إياها في الصدارة لمصلحة دعواه.

إن أية حجةٍ ستكون خطيرةً إذا كانت تتيح الرَّدَّ السهل: إنها ستتحوَّل في نهاية المطاف لمصلحة من لم يستعملها في المناقشة(73). وكذلك الأمر بالنسبة إلى تلك الحجة التي تولِّد عند السامع تأويلاً مؤذياً. من قبيل هذا منشورٌ لمصلحة

(71) Cf. A. Craig BAIRD, *Argumentation, Discussion and Debate,* pp. 330-31.

(72) Cf. DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. III: *Sur l'ambassade,* § 213.

(73) ينظر المبحث 98: «تقدير قوة الحجج باعتبارها عامل حِجَاجٍ».

تلقيحٍ جديدٍ، إذا كان يشدِّدُ على صعوبة الاكتشاف، وعلى أوهام وفشل التجارب السابقة، يمكن أن يُوحي بفكرة أنه هذه المرة ستكون الثقة في غير موضعها.

هناك حججٌ قابلة للاستعمال، ما في ذلك شكٌّ، من كل الأطراف، مثل التأكيد الآتي:

«فلأن قضيتي عادلةٌ، أيها القضاة، فقد أوجزت»(74).

إن خطر هذا الضرب من الحجج لا يكمن في كون الخصم يتناوله لمصلحته ـ وبصفة عامة فقد لا تكون هناك نيةٌ لفعله ـ بل لاعتباره مقوِّماً(75).

من بين المشكلات المرتبطة بمخاطر التوسيع ينبغي تخصيص مكان خاصٍّ للتَّموِيه، ونقل المناقشة إلى موضوعٍ آخر يعتبر غير مفيد(76). قد يكون هذا مقوِّماً خطيراً وهو يتقاسم كل المساوئ مع الحجة الضعيفة، إذا حصل الاتفاقُ دائماً حول هذا المظهر غير المفيد. إلا أن الأمر يندر أن يكون كذلك دائماً. إن تُهمتَي التَّمويه والمغالطة تتشابهان في كونهما تفترضان حِجَاجاً يقصد به إلى أن يكون غير مفيد للموضوع أو مغالطاً. والحال أن التهمة لا تتدعَّمُ إلا في حدود ما تبتعد عن الصورة التي تلقى التقدير في ما هو متداول. وفي الحقيقة، فقد يكون من الناحية النظرية ممكناً نفي أية قيمةٍ حِجَاجيةٍ واقعية عن بعض أجزاء الخطاب، مثل التقديم والخاتمة، واعتبارهما من التموِيهِ. إن قاعدة العدل هي التي تسمح بتكوِينِ رأي في الموضوع.

وفي الكثير فإن ما يوصف من قبيل التَّموِيه يكمن في توجيه الخطاب بصدد نقطٍ ثانويةٍ، حيث يكون من السهل الدفاع والغلبة. هناك حالةٌ أشدُّ تميُّزاً وهي تتمثَّلُ في إدخال عناصر وتمييزاتٍ في المناظرة، ستظل من تلك اللحظة غير

(74) CICERON, *De Inventione,* liv. I, XLVIII, § 90.

(75) ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

(76) Cf. ARISTOTE, *Topiques,* liv. II, chap. 5, 112 a ; SCHOPENHAUER, éd. Brockhaus, vol. 6 : *Parerga und paralipomena, Zweiter Band, Zur Logik und Dialektik,* § 26, p. 31 (Neuntes Stratagem) ; éd. Piper, vol. 6 : *Eristische Dialektik,* p. 416 (Kunstgriff 18) ; p. 419 (Kunstgriff 29).

مستعملةٍ؛ إن إدخال هذه التمييزات على سبيل الاحتياط، يجعلها خطيرةً لأنها من عدم استعمالها سيستخلص بسهولةٍ الاعترافُ الضِّمنيُّ بطابعها غير المفيد.

وحينما يكون الزمن المُخَوَّلُ محدوداً، فإن التمويه يمكن أن يكون هدفه هو مجرّد تفادي النقط الحساسة. إن الطالب الجاهل والماهر يستعمل قصداً هذه التقنية في الامتحانات. وفي المجادلة، فإن هذا الضرب من التموِيهِ يسعى إلى منع المناقشة، ما دام مجرد تخريب للشروط المسبقة للمناقشة. وفي المحطة الأخيرة، فإننا سنواجه التعطيل، الذي لم يعُد ينطوي على أية رغبةٍ في الخداع بصدد محتوى التدخُّلات. إن خطورة كثيرٍ من الحِجَاجات البالغة التفاصِيلِ قد تكمن في التفكير في التعطيل filibuster.

إن التموِيه يؤدِّي إلى التصوير الكاريكاتوري. يعود عديد من النوادر إلى السّخرِيِّ بالتمويه.

> «إن الزوج الذي يدخل إلى بيته في ساعة متأخِّرَةٍ من الليل، تستقبله زوجته التي تلَوِّحُ بِعَصا الغُولف. يسألها، «كيف؟» هل تخرجين في هذه الساعة المتأخرة من الليل لِلَعبِ الغُولف؟».

إن المُلاحظة تحتفظ بعلاقةٍ بالمقام، إلا أنها تتولَّدُ عن إعادة تأويل لهذا: إنها تنقل المناقشة إلى مجالٍ جديد، وتُخَوِّل ذلك الذي يستعملها صِيتاً ما، ويربح بذلك الوقت، باختصارٍ، يملأ بالهزل، الوظائف التي نطلبها عادةً من التمويه.

102. ملطِّفاتٌ ضدَّ مخاطر التوسيع

لأجل تلطيف المخاطر التي انتهينا من عرضها، يمكن استعمال كل المقوِّمات الموجهة إلى تفادي التفنيد أو إلى عرقلة حُصُولِه.

هل يتعلق الأمر بحماية شخص الخطيب ضد الأثر السيِّئ الذي تُحدِثه بعض الحجج؟ سيُصَرَّحُ بأنها قد أوحيَت له، بل فُرِضت عليه. مثال ذلك أن ديمُوستِين قد

بيَّنَ أن الظروف أو موقف خصمهِ يرغمانهِ على مدح الذات[77]، والابتعاد عن الموضوع[78] أو على استعمالِ جنسٍ من الحجج التي لا تعجبه[79].

حينما ينتبه خطيب إلى أن مجموع الحجج المتعلقة بدعوى ما ينطوي على تنافراتٍ بحيث إن ذلك الذي يعرض بالتتابع هذه الحجج قد يكون موصوماً بانعدام الانسجام، فإنه من الطبيعي أن يعمد إلى اختيارٍ بينها. إلا أنه لا يريد اللجوء إلى هذا، وإنما سيستعملُ مختلف الوسائل لتأمين الانسجام: إنه سيجعل الحجج يُدلِي بها أشخاصٌ عديدون ـ كما في الحوار، في قطعة مسرحيَّةٍ، وفي الرواية. أو أنه سيقدِّ مختلف الآراء، بإسنادها إلى قائلين مختلفين: مثال ذلك الأسماء المستعارة التي كان يختفي وراءها كِيركغارد، تُقدِّمُ أكبر فصلٍ يمكن أن تقود إليه الرغبة في إفراد مكان لكلِّ البدائل، وفي عدم التضحية بأي شيء من الحجج المتنافرةِ[80].

وبصفةٍ عامةٍ، لأجل تفادي الآثار السيئة للحجج المتنافرة، ينبغي للخطيب أن يستعملَ حِجَاجاً تكمِيليّاً، يُظهِرُ التنافر الظاهرِ بين مختلف الحجج المصرَّح بها أو بين هذه واعتقادات المستمع، ويحاوِلُ تفادي الصعوبات. إن الخطيب قد فسِّرُ تغيُّرات وجهة النظر، وسيقدّم الافتراضات متتابعةً، وسيحصِرُ مجال تطبِيق المعايِير بغاية ألا تكون مُتنَافِيَةً.

ولأجل اتقاء خطرِ حجَّةٍ ضعيفةٍ، سيقال بأن إدراجَها قد حدث باعتبارها حججاً ثانويةً. وإذا كان هناك تخوُّفٌ من أن يعمدَ المحاور إلى التنقيص من قيمة الحجة التي لا تعوزها القوة، يمكن تحويلها إلى موضوع مناظرة، الشيء الذي سيلزمُ الخصوم أخذها مأخذ الجدِّ؛ إننا ننضمُّ هنا إلى التقنية التي تتمثَّلُ في تسجيل الموافقة سلفاً على موضوع بعض البراهِينِ[81].

(77) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. IV ; *Sur la couronne,* § 3.

(78) Ibid., § 9.

(79) Ibid., § 123.

(80) Cf. P. L. HOLMER, *Klerkegaard and ethical theory, Ethics,* Avril 1953, p. 159.

(81) ينظر المبحث 27: «اتفاقات خاصة لكل مناقشة».

وأخيراً فلأجل تخفيف عوائق التموِيهِ، وتفادِي تهمة ممارستها، سيتِمُّ الإلحاح على طابع وثاقة الصلة بالموضوع لكلِّ ما يُدلى به.

لأجل التحرُّرِ من لُزومِ استعمال بعض الحجج، سيتذرع الخطيب بكون الخصم لم يوَفِّر الفرصة الداعية إلى ذلك؛ وإذا امتنع أحد الطرفين عن الاستماع إلى بعض الشهود، يمكن أن نترقب نفس السلوك من الطرف الآخر.

ومع ذلك فإن الملطِّف المتميِّزَ، إذا كنا نتخوف من استعمال بعض الحجج، سيكون هو تركها مضمرةً[82]. توجد حججٌ مؤذية، وخطيرة، بل ممنوعةٌ من الاستعمال الصريح. لا تمكن الإشارة إليها إلا على سبِيل الإيعاز أو الإشارة، أو بالتهديد في استعمالها. إن التهدِيدَ يمكنه هو بنفسه، من جهةٍ أخرى، أن يكون جزءاً من الحجج الممنوعة.

يتيح هذا التخلي الجزئي عن بعض الحجج بعض صور التخلِّي التي لا تعبِّرُ فقط عن اعتدال الخطيب[83]. إن **التعليق** réticence يسمح بذكرِ فكرةٍ مع ترك بَسطِها للسَّامِع: هذا البسط يمكن الإيحاء به ببعض أشكال التعبير، من قبيل الإيقاع، والتجنِيسِ. إن **الإثبات بالنفي** prétérition هو التضحية الخيالية بحجةٍ ما. يتم افتتاح هذا ثم يتمُّ التعبير عن التخلِّي عنه. إليكم هذا المثال المبتذل المستخرج من **خطابة إلى إيرِينيُوس**:

> «قد أتحدَّثُ عن طفولتِكِ، بأنك قد زنيتِ مع كلِّ أحدٍ، إذا رأيت المناسبة قد حلَّت، إلا أنني سأتعمَّدُ السكوتَ عن ذلك»[84].

إن التضحية تستجيب للمُوَاضعات وتجعل المرء يفهم، إضافة إلى ذلك، أن الحجج الأخرى هي من القوة بما يكفي لكي يتمَّ التخلِّي عنها. يمكن أن نربط بـ هذه الفقرة التي يبدو فيها أن دِيمُوستِين ينفر من مدح الذات:

---

(82) QUINTILIEN, vol III, liv. IX, chap. II, § 73.

(83) ينظر المبحث 98: «تقدير قوة الحجج باعتبارها عامل حِجَاجٍ».

(84) *Rhétorique à Herennius,* liv. IV, § 37.

«إن فِيلِيب يجرِّبُنَا جميعاً. بأية طريقةٍ؟ يفعل ذلك بأن يبعث إلى كلٍّ واحد، وبشكلٍ شخصيّ، شيئاً ما، بإعطائنا وللأثينيِّين مالاً، بكمِّيَّة وافرةٍ. وبما أنه قد تعرَّضَ للفشل في حالةٍ ما (إذ ليس من الضروري أن أسمِّيَ نفسي بنفسِي، ولكن الوقائع والأحداث نفسها ستعيِّنُ الرجل) فقد كان يفكّرُ أن الجميع قد يقبلون راضين المالَ الموهوب للجماعة؛ وبهذا فإن أولئك الذين باعوا أنفسهم شخصياً، سيكونون في أمانٍ، لو أننا استفدنا جميعاً، ولو بعدد قليل، من الهبة العامة»[85].

هل يتعلق الأمر هنا بمحسِّنٍ حِجَاجيٍّ؟ إن البعض سيتردَّدُ في تأكيده، ما دامَ الإدراجُ في النصِّ يبدو طبيعياً؛ إننا في كلّ الأحوال شهودٌ على ملطِّفٍ.

وأحياناً التخلي الجزئي يعبِّرُ عن نفسه بطريقةٍ مواربة أكثر: إنه الصمت الدّال، أي الاستعمال المتباهي للحجج الضعيفةِ وغير المميِّزة، للتَّدلِيلِ على وجود أخرى.

يمكِنُ أن تعتبرَ كلُّ التخلِّياتِ، ونصفُ التخلّيات، تنازلاتٍ. ومع ذلك فإن الوظيفة الأساسية للتنازل لا تتعلق بتوسيع الحِجَاج بقدر ما تتعلق بامتداد الادعاءات ودِينامِية الاتفاقات.

إن التنازل يُعارض، على وجه الخصوص، المخاطرَ التي ينطوي عليها الإفراطُ؛ إنه يعبّر عن كونِنَا نخصِّصُ استقبالاً حسناً لبعض الحجج الواقعيّةِ أو المفترضة للخصمِ. فبالتَّقلِيل من الادِّعاءات، وبالتخلّي عن بعض الدعاوى، وبإهمال بعض الحجج، فإن الخطيب يمكن أن يجعل موقفه أقوى، والدفاع عنه أيسَرَ، ويقيم البرهان في نفس الآن في المناظرة على إدارته لعبة نقية وموضوعية. إن آثار التنازلِ، منظوراً إليها من هذه الزاوية، يمكن أن تُقَرَّبَ من الآثار التي نحصل عليها بعدم الإبطال المَنهَجِي من عرضٍ ما كلَّ الظروف المؤذية[86]. إن التنازل سيكون مُؤذياً إذا أحدَثَ شرخاً في مجموع يفترض فيه أن كلّ عناصره متلاحمةٌ. وعلى العكس من ذلك، فإنه لن يحقِّقَ آثاراً إيجابية إذا انصبَّ على

(85) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. III : *Sur l'ambassade,* § 167.

(86) Cf. BENTHAM, *Œuvres,* t. I : *Traité des sophismes politiques,* p. 473.

عناصرَ ثانوية. ومع ذلك، فبعيداً عن التوتُّرِ من أسئلة غير مُمَيِّزةٍ، ينبغي أن نرى في هذا فرصة مسعفة على تقديم تنازلاتٍ:

> . . .إذ من المعتاد أن يجد أولئك الذين يسألون أنفسهم في حرجٍ كبيرٍ، إذا تم قبول كل الاقتراحات، ولا يخلصون إلى استنتاج ما[87].

وفي بعض الأحيانِ، فإن التنازل يولِّدُ محسّناً هو **التَّنازُل épitrope**، يقول عنه فِيكُو:

> «نمنح للخصم أشياء هي مع ذلك جائرة، بل غير ذات أهلية وزائفة، بل غير جديرة أو مريبة، بسبب فيض الحق»[88].

وفي الكثير فإن أحد المتحاورين يبدو أنه يأمر الآخر بالاعتراف بسَداد موقفٍ ما (اعترِف بأنَّني محقٌّ بصدد هذه النقطة)، أو بالاعتراف بأن له ميولاً تفسِّرُ موقفه (اعترِف بأنك تهوى المفارقة)، أو بالاعتراف بأنه نصير بعض الأفكار («اعترف بأنك رجعيٌّ»، كما سيقول لِيبيراليٌّ لمحاوره المحافظ). ففي الحالة الأولى فقط نلتمس الحصول على اتفاقٍ قد يفيد مباشرةً في السير الحسن للمناقشة. وفي الحالة الثانية، نلتمس التقليل من حجج الخصم، بتنقيص جِدِّيَّتها ومداها. وفي الأخير، نلمِّحُ إلى أنه إذا اعترف بأنه رجعيٌّ، فإن المناقشة ستكون متيَسِّرةً: على هذا الموقف الأكثر توافقاً مع الوقائع، سيتمكَّنُ النقاش من انعطافٍ جديدٍ. وفي كلِّ هذه الأحوال فإن الاعتراف الذي نطلبه يعتبر تنازلاً، يمكن أن يفيدَ بقدرٍ معيَّنٍ الخصم، وفي الحالة العكسية فقد لا نتجرأ على فرضِهِ[89].

ففي كلِّ مرةٍ نتعقَّبُ فيها المحاورَ على نفس مجاله نقدِّم له تنازلاً ما، إلا أن هذا قد يكون مملوءاً بالكَمائِن.

يكمن أحدها في الاعتراف بأن موقف الخصم لا يمكن إبطالُهُ؛ إننا نتخلَّى عن منازلته على مستوى معينٍ؛ إلا أننا سنبيِّنُ في نفس الآن أنها قليلة أهمية هذه

(87) ARISTOTE, *Topiques,* liv. II, chap. 5, 112 a.

(88) VICO, *Instituzioni oratorie,* p. 148.

(89) Cf. J. PAULHAN, *Entretien sur des faits divers,* pp. 135-138.

الزاوية للنظر. يتعلق الأمر بالموقف المعروف جداً للوضعيِّين الجدد في موضوع الأقوال الميتافيزيقيَّة.

هناك صيغةٌ أخرى وهي تتمثَّلُ في التنازل لكي نذهب بعد ذلك إلى ما هو أبعد: يعترف أحدهم أن الرأي الذي ينسب له خطأٌ، وفوق ذلك فهو ينفي أن يكون صادراً عنه، إلا أنه يفعل ذلك لأجل أن يصوغ رأياً آخر أشدّ تنفِيراً:

> «هل أعاتبك أنا على استضافتك الإسكَندر؟. . . أنا لست مجنوناً لفعل هذا؛ إلا إذا كان يجب أن يدعو الحاصدون أو من يقومون بعملٍ ما مقابل أجرٍ، أصدقاءَ وضيوفَ من يدفعون لهم الأجر»[90].

إن النادرة الآتية، المستخلصة من كينتِيلِيَان، تندرج في هزل الإنكار:

> «إن دُومِيسيا كان يشكو من كون جُونيُوس بَاسُوس، لأجل اتهامه بالبخل، قد اعتاد بيع أحذيَتِه القديمة. ولقد أجابه: «لم أقل هذا قطّ؛ لقد قلتُ إنّك معتادٌ على شراء أحذيةٍ قديمةٍ»»[91].

وبصفةٍ عامَّةٍ، فإن الإنكار يلعبُ دوراً قريباً من ذلك الذي يلعبه التنازل: إننا نتنازل عن تأكيدٍ ما كان بإمكاننا الدفاع عنه، أو أن آخرِينَ يسانِدونه، مع الاحتفاظ بأحدِ آثاره كدلِيلٍ على غنى معلومات ونباهة من يعترف بلافائدة قضيةٍ ما.

إن الهزلي يهجم على هذا المظهر للإنكار في هذه الفقرة لترِيسترام شاندِي:

> «وباختصارٍ، فإن كتابي يستطرد، ولكنه يتقدمُ أيضاً، في نفس الآن. إن هذا ياسيِّدِي، لا يشبهُ في شيءٍ الدورة المزدوجة للأرض»[92].

(90) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. IV: *Sur la couronne,* § 51.

(91) QUINTILIEN, vol. II, liv. VI, § 74.

(92) Laurence STERNE, *Vie te opinions de Tristan Shandy,* liv. I, chap. XXII, p. 64.

من هذه الدلالة الحِجَاجية للإنكار يُستنتَجُ أن الإنكار المزدوج نادراً ما يكون، في الحِجَاج، معادلاً للإثبات: إن صيغةً من قبِيلِ «أنا مسرور" بألا أكون غائباً هناك» تشير إلى العلاقات المعقّدة، وتعبِّرُ عن عللٍ عللِنا. إن الإنكار المزدوج يمكن أن يؤول إلى صيغةٍ مكثّفةٍ لكلِّ حجاجٍ مضمرٍ.

إن المشكلات التي يطرحها التوسيع، والمخاطر التي ينطوي عليها، وملطّفاته، تخضع لِمطالِب من يُحاجُّون: فهل سيتم الاكتفاء بموقفٍ سلبيٍّ، والتسجيل بوضوحٍ لعدم الاتفاق، بالرفض المعلل لقبول وجهات نظرِ المحاورِ، أو على العكس من ذلك سيكون هناك سعيٌ إلى تغييرِ وجهة نظرِ هذا الأخير، والتأثير في اعتقاداته؟ إن الموقف الأوَّلَ يسمح باستعمال بعض الحجج التي قد تكون في الموقف الثاني، خطيرةً؛ إنه يسمحُ بتسجيل كلِّ النقاط؛ والثاني يتطلبُ تغييراتٍ، ويعتمد على مقاربات متعاقبةٍ، وحذرةٍ. ومع ذلك، فقد ينبغي اعتبار وتحليل مشكلات التوسيع بمراعاة كل موقفٍ حجاجيٍّ.

103. الترتيب والإقناع

لقد اختصَّ دائماً ترتيب المسائل التي سيتمُّ تناولها، وترتيب الحجج التي سيتمُّ بسطُهَا، تحت غطاء مفاهِيمِ **العرض** و**الترتيب** أو **المنهج**، بعناية منظِّرِي الجدل، والخطابة على وجه الخصوص.

لا ينبغي الاندهاش من هذا، إذ إنه في الحِجَاج لا في البرهنة، تطرح بالأساس هذه المشكلات.

ففي البرهنة الصورية، يتم الانطلاق من أكسيومات للخلُوص إلى مبرهنات théorèmes. يوجد إذن نظامٌ ما. إلا أن أهميته محدودةٌ، لأن تنويعاته هي متساوية تساوياً دقيقاً. قليلةٌ هي إذن أهميَّة الترتيب الذي تُسلَكُ فيه الأكسيومات، وقليلةٌ هي أيضاً أهمية تعاقب المراحلِ، شريطةَ عرض كلِّ واحدةٍ منها خلال تطبيق قواعد الاستنتاج المتفق عليها.

إن الترتيب في البرهنة لا يكتسب الأهمية إلا إذا كانت استمالة الأذهان موضع اهتمامٍ، وإذا تمَّ الانتقال من وجهة نظرٍ صوريَّةٍ إلى وجهة نظرٍ

سيكُولوجيَّةٍ، حِجَاجيَّة: أي حينما يتم الاهتمام بالخاصية البديهية أو المقبولة للأكسيومات، بدل اعتبارها اعتباطية؛ وحينما يحصل الاهتمام، خلال اختيار المراحل، بقابلية الفهم القوي أو الضعيف، لترتيبٍ معيَّنٍ برهانيٍّ. على هذا الغرار فقد بيَّنَ وِيرذِيمَر، بالاعتماد على تجارب مهمةٍ، أن فهمَ بعض البرهناتِ الرياضية تختلف بحسب الطريقة التي تقدَّم بها الصيغة التي توضِّحُها. إن أنواع الصيغ ليست حينئذٍ متماثلةً في هذه الحالة، لأننا نكون قد ابتعدنا عن الشروط الصورية الخالصة للبرهنة لأجل اختبار القوة الإقناعية للبراهِين[93].

ففي حِجَاجٍ ما، لا يمكن للترتيب أن يكون، في كل الأحوال، محايداً: إن الاستمالة خاضعةٌ في الواقع للمستمع. والحال فمع تدرج الحِجاج، فإن مقام هذا يتغير، بفعل هذا الحِجَاج نفسه، وهذا كيفما كان الاستقبال المخصّصُ للحجج. إننا نعرف أن تهيئة المستمع يمكن أن تعتمد على كل الوسائل المساعدة: العطور، والموسيقى، وتجمّع الحشود؛ ولكنها تحصل أيضاً بصيغةٍ خطابيةٍ ما. إن الخطاب لا يترك المستمع كما كان في البداية؛ كما أنه لا يغيِّرُ افكاره بطريقة لا تقبل الاختيار، كما يحصل ذلك مع حلقات برهنةٍ ما. إذ لو كان الأمر كذلك، فسيفقد الترتيب كل وزنه [أو أهميته]. فلأن تغييراتِ المستمع هي في نفس الآن واردة واحتمالية، يكتسب الترتيب أهمية بالغة.

إن هذا ينطبق كذلك على شتى تجسيدات المستمع الكوني كما ينطبق على المستمعين الخاصّين، ففي النظرة الأولى لا يكتسب الترتيب أهميةً بالنسبة إلى المستمع الكوني. إلا أن المستمع الكوني هو مثل غيره، مستمعٌ ملموس، يتغيّرُ في الزمن، ومع التصورات التي يكوِّنُها عنه الخطيب.

ففي الاستشارية الحميمية، يبدو الترتيب عدِيمَ الأهميةِ. لا شيء من ذلك يحصل في الحقيقة. ففي أقصى الحالات يمكن التسلِيمُ بأن التكرار، في ترتيبٍ جديدٍ، هو أسهل، ويمكنه إضافةً إلى ذلك أن يشكِّل حِجَاجاً جديداً سيعارض الأول حينما يتواجهان.

(93) M. WERTHEIMER, *Productive Thinking,* chap. I: The area of the Parallelogram.

فإذا كان الحِجَاج هو أولاً وقبل كلِّ شيءٍ تكيُّفاً مع المستمعِ[94]، فإن ترتيب الحجج في خطابٍ ما إقناعيٍّ، ينبغي له أن يراعيَ كل العوامل الممكنة لتيسِيرِ استقبالها عند السامعين. هناك ثلاث وجهات نظرٍ يمكن تبنِّيها في اختيار الترتيب الإقناعي: الأول هو المقام الحِجَاجي، أي التأثير الذي يمكن أن تتعرض له الإمكانيات الحِجَاجية لخطِيبٍ ما، المراحل السابقة للمناقشة؛ والثاني هو تهيئة المستمع، أي تغيِيرات المواقف التي يحدثها الخطاب؛ والثالث هو الاستجابات التي يبعثها، في المستمع، استيعاب نظامٍ ما في الخطاب.

يتعلق الأمر في هذه الحالات الثلاث، بالتأثيرات في المستمع؛ إن ما يميِّزُ هذه التصورات الثلاثة هو أنها في الأول نفكِّر على وجه الخصوص في المقدِّمات التي سِيقَ المستمع بالتدريج إلى قبولها؛ وفي الثاني ـ الذي سيكون موضوع المبحث الموالي ـ يتم التفكير خاصةً في الآثار المتعاقبة التي يتعرض لها المستمع؛ وفي الثالث أخيراً ـ الذي سيكون موضوع مبحثنا الأخير ـ ينصبُّ الاهتمام بترتيب الخطاب باعتباره مادةً للتأملِ.

ففي البرهنة، يكون كلُّ شيءٍ معطى، سواء أتعلق الأمر بنسقٍ افتراضيٍّ ـ استنباطيٍّ، أم تعلَّقَ بكون الأكسيومات يوفِّرُها الحدس العقلي أو الحسِي. وعلى العكس من ذلك، ففي الحِجَاج، تكون المقدِّماتُ عرضةً للتغيُّر. فعلى امتداد حجَاجٍ ما، يمكنها أن تغتنيَ؛ إلا أنها من جهةٍ أخرى دائماً عابرة، وشدة الاستمالة التي نخصُّهَا بها تتغيَّرُ. إن نظام الحججِ سيكون إذن، في جزءٍ كبِيرٍ منه، ولِيدَ الرغبة في استخراج مقدِّماتٍ جديدة، وبتيسيرِ حضورِ بعض العناصر، وباكتساب بعض الالتزامات من قبل المحاور[95].

إن الترتيب الذي تكتسب به هذه الالتزامات ليس محايِداً. إننا نعرف، أنه خلال الجلسات غير النهائية لما بعد الحرب، بين ممثِّلِي الولايات المتحدة، وفرنسا وبرِيطانيا العظمى والاتحاد السوفييتِي، كان هؤلاء يناقشون إلى ما لا نهاية إعداد جدول أعمال لمفاوضاتهم. وطبيعيٌّ أن «التفاوض» ليس هو المناقشة

(94) ينظر المبحث 4: «المستمع باعتباره بناء الخطيب».

(95) ينظر المبحث 27: «اتفاقات خاصة لكل مناقشة».

والإقناع؛ إنه تقديم تنازلاتٍ متبادلة، وما كان لطبيعة المشكلات أن تحدث الكثير من التأثير، لو كان التفاوض، المرفق بطرح المشكلات مترابطةً، من أجل الخروج بنتيجةٍ. إلا أن انعدام روح التفاهم كان يجعل من الشروط شروط مناقشة أكثر مما هي شروط تفاوضٍ. وهنا مكمن الأولية المخولة للترتيب، لأن أي موقف متخذٍ كان يشكِّلُ التزاما بدون مقابلٍ.

ففي مناقشة في صورة سؤال وجوابٍ يكون دور الالتزامات ظاهراً بشكل واضحٍ. وفي الحقيقة، فإن تغِييرَ المقام، خلال الحِجَاج، هو دائماً عميقٌ سواءٌ أتعلقَ بخطاب متصلٍ أم تعلق بمجادلةٍ. إلا أنه في الحالة الأولى، نجد الخطيب وحده من يدلي باتخاذ مواقف؛ وفي الثانية فإننا نسعى إلى الاستنتاج بالاعتماد على النقاط المؤيدة المتعاقبة الناتجة عن الالتزامات الصريحة للسامع.

إن واقعة القدرة على السؤال، واختيار الأسئلة تبعاً للرغبة والترتيب الذي تسلك فيه، امتيازٌ لا شكَّ فيه بالنسبة إلى من يُحاجُّ. لهذا التصريف الذكي لهذا الامتياز يخضع تأثير المنهج السُّوقرَاطي.

إن الأسئلة تسعى في الكثير إلى الدفع إلى اختيارٍ بين احتمالات عديدةٍ؛ إنها لا تعطي إذن شيئاً آخر إلا معلومةً بشأن آراء المحاور، إلا أن الجواب هو أيضاً التزام، وفي الكثير استمالة [أو قبول] إلى ما يدَّعيه الخطِيبُ. إلا أنه لا ينبغي إخفاء أن المناقشة تسعى عموماً، في آخر المطاف، إلى تغِييرِ رأيٍ ما، وأنها تفترض اختلافاً أساسياً بين الطرفين. وكذلك فإن الترتيب الذي تم تخصيصه للأسئلة سيكون له في الكثير هدف حجب، لأطول مدةٍ ممكنةٍ، العلاقة بين الاتفاقات الجزئية والاختلاف الأساسي: أسئلة مقدمة بدون نظامٍ ظاهر[96]، وأسئلة لا تُ ْ كُ أهميتها الملازمة[97]، أي أسئلة غير مفيدة[98].

(96) Cf. ARISTOTE, *Topiques,* liv. VIII, chap. 1, 156 a; *Réfutations sophistiques,* chap. 15, 174 a; SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialektik,* p. 413 (Kunstgriff 9).

(97) Ibid., p. 412 (Kunstgriff 7).

(98) ARISTOTE, *Topiques,* liv. VIII, chap. 1, 157 a; cf. § 101: Les dangers de l'ampleur.

يتمتع المتحاوران، خلال أغلب المناقشات، بامتياز طرح السؤال واختيار، ولو على صعيدٍ جزئي، لطبيعة حججهم. إنهما يتمتعان أيضاً بإمكانية إتاحة الحضور لبعض العناصر.

وبصدد هذا الأمر، فقد بينت دراسةٌ حديثةٌ[99] أنه إذا كانت المناقشة الموجَّهةُ، تسمح في مسألةٍ ملموسةٍ ـ تنظيم العمل مثلاً ـ بإدراك نتيجة تعتبرها المجموعة مرضيةً، وهي النتيجة التي لم يبلغوها مع ذلك بسبب سوء تسيِير المناقشة، فإن هذا يعود، على وجه الخصوص، إلى الترتيب الذي أقامه أحد العارفين للنتيجة التي يُرادُ السيرُ نحوها. إذ إن الترتيب هو أيضاً أحد الشروط التي تحَدِّدُ التوسيع؛ إنه اختيار ما سيأخذه المشاركون بعين الاعتبار. إننا لا نحرص فقط على ألا يتيه التأمل الفردي في مسالك منحرفة، ولكننا نحرص أيضاً ـ وهذه نقطة أهمُّ ـ على عدم المغادرة قبل الأوان للطرق المفيدة، أي إننا نخصُّ لبعض المقدمات حضوراً كافياً لكي تستخدمَ كنقطة انطلاقٍ للتأمل.

هذا الحرص على تحفِيزِ الفكر في اتجاهات مناسبةٍ، قبل الذهاب بعيداً، هو بالتأكيد، أساسُ بعض المحسنات، من قبيل **السؤال الخطابي (sustentatio)**[100]. يطرح الخطيب السؤال، ثم يقدّ الجواب هو نفسه على الفور، إلا أن هذا الجواب هو مجرد فرضيةٍ ستكون، في أغلب الحالات، مرفوضةً من لَدُنهُ.

إن بعض الحجج لا يمكن أن تُفهَمَ وتُقبلَ إلا بمعرفة أخرى. وبهذا يفرض الترتيب نفسَه. وأحياناً يمكن القول إن الحجة متكوِّنةٌ بهذا الترتيب، مثل حجة الاتجاه والتدرج والتفخيم. أليس الأمر كذلك بالنسبة إلى كل الحجج؟ لا يكاد يحصل أبداً تغييرٌ للترتيب لا يكون مرفقاً بتغييرٍ، في نفس الآن، للحجةِ أو بخلق حجةٍ جديدةٍ. حتى في البرهنة الصورية، حيث تنويعات الترتيب متماثلةٌ، فإن المراحل ليست متغيِّرةً وحسبُ في ما يتعلق بالترتيب، وإنما العمليات الجارية نفسها يمكن أن تكون مختلفةً. وقد لا يكون أبداً تغيِيرُ الترتيب في الحِجاج مجرد

(99) Norman R. F. MAIER, *The quality of group decision as influenced by the discussion leader, Human relations,* vol. III, 2, 1950, pp. 162-163.

(100) QUINTILIEN, vol. III, liv. IX, chap. II, § 22.

تقديم وتأخيرٍ. إن هذا ينطبق أيضاً على ما يمكن اعتباره عناصر من الحِجَاج. وبما أن الأمر يتعلق عموماً في حِجَاجٍ ما، بالتأكد من وجود مقدِّماتٍ راسخةٍ، يمكن قبول تفضيل أن يوضع في صدر خطابٍ ما تفسير الوقائع، أي، ذلك الذي يتمتع بأكبر قدر من الاتفاق. إن أغلب الأبحاث العلمية، والعروض السياسية، والقانونية، تعتمد هذه الطريقة. إلا أنه لا ينبغي أن ننسى أن الوقائع، إذا كانت تلعب دوراً مهماً باعتبارها عنصر اتفاقٍ، ليست في الغالب مقبولةً إلا لأن تأويلها يظلُّ مفتوحاً. كما يلاحظ ذلك جيداً كينتِيلِيَان:

> ««لقد اقترفت جريمة القتل إذ إنّ ملابسَك كانت ملطخةً بالدماء». هذه الحجة هي أضعف، مع اعتراف المتّهم، من إقناعه بأنه قد كذب... فإذا اعترف، فإن هناك دواعي كثيرةً يمكنها أن تفسِّرَ الدم في ثيابه»[101].

إن نفس الوقائع، المسبوقة بتأويلها، لا تتمتع، بكلٍّ تأكيدٍ، بالاستمالة الجماعية، وتبعث فصولاً بين المظهر والواقع، الشيء الذي يؤكّد أن المكان الذي يفرد للعناصر يغيِّرُ الدلالة.

إن الحجج يمكنها مع ذلك أن تحلَّلَ، في حدودٍ معيَّنة، باعتبارها أقوالاً متميِّزةً تتفاعل في ما بينها حقاً إلا أنها يمكن أن ترتَّبَ بقدرٍ كبيرٍ من الحرية. مثال ذلك أنَّ مدحَ شخصٍ ما يمكن، بحسب الحالات، أن يتقدم أو يتأخر عن تأكيد اقتراحه قدوةً. وكذلك فإن الحجج المتَّفِقَة يمكنها أن تجتمع أو تتفرَّقَ دون أن يتسبب هذا التفرق في إبطال أثر الاتفاق. إن الحلّ المختار لن يكفَّ أبداً عن التأثير في الحِجَاج. إن تجميع الحجج، خاصةً، سيشدِّدُ تأثير الاتفاق، في حين أن التفرق سيخفِّفُهُ. وكذلك ففي اتهامٍ ما، نجد الشخص المتَّهَمَ يمكنه أن يشكِّل المركز الذي تصوَّبُ نحوه كل السهام متلاحمةً، في حين أنه خلال الدفاع، سيجري بطريقةٍ يبدو معها مجموع الحجج موضوع التفنيد مثل الفُسَيفِسَاء ذات القطع المنفصلة، والتي يكون الرابط بينها في أقصى درجات الارتخاء[102].

(101) QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. XII, § 3.

(102) Cf. QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. XIII, § 15.

وكذلك يُعتمَدُ تجميع الأمثلة بشكلٍ مفيدٍ لتَيسِيرِ التعمِيِ ؛ كما يُعتَمد أيضاً تجميع حجج الخصم، لبيان أنها متنافرةٌ. وبصفةٍ عامَّةٍ، ففي نقاشٍ ما، ينبغي للدوافع التي تلزم أحد الأطراف بِتبنِّي ترتيبٍ ما، أن تحاول جعل الطرف المقابل يتبنى ترتيباً مختلفاً. إلا أن الغالب أن اعتباراتٍ أخرى يمكنها أن تثني عن مثل هذا التغيير[103].

104. ترتيب الخطاب وتهيئة المستمع

إننا نستطيع أن نختزل عرضاً برهانياً، من قبيل مُصنَّفات الهندسة، في عبارة الأطروحة ثمَّ البرهنة عليها. إن خطاباً حِجَاجياً سيكون في الغالب أشدَّ تعقِيداً. لقد تمت مُلاحظة ذلك على امتداد الأزمان، وإن أفلاطُون يعدّدُ على سبيل المجاملة القاصدة إلى السخرية، أجزاء الخطاب التي ينصح بها السُّوفسطَائيون[104]؛ ولم يكن أرِسطو أقلَّ صرامةً[105]؛ إن أغلب المؤلِفِين القدماء يسلِّمُون مع ذلك أن الخطاب القضائيَّ يحتوي عادةً، على الأقل، التقديم والسرد والبرهان والتفنيد والاستنتاج والخاتمة؛ ويكون الجزآن الأولان أقلَّ نفعاً في الخطابة الاستشارية[106].

من المثير أنه من بين أجزاء الخطاب، سيكون التقديم هو ذلك الجزء الذي يبدو أقل فائدةً، ومع ذلك فإنه قد استرعى نظر الجميع. إن أرسطو وشِيشرون وكِينتِيليَان قد أطالوا الوقوف عنده[107]؛ إن مؤلف **خطابة إلى إيرينيُوس** يتباهى بأنه أول من تعرَّفَ على بعض طرقه[108] إلا أن التقديم هو الجزء من الخطاب الذي يقصد بالخصوص إلى التأثير في استعدادات المستمع؛ ولهذا فإننا سنتوقف عنده.

---

(103) ينظر المبحث 105: «الترتيب والمنهج».

(104) PLATON, *Phèdre,* 266 d - 267 a.

(105) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. III, chap. XIII, §§ 3- 5, 1414 a- 1414 b.

(106) R. VOLKMANN, *Rhetorik der Griechen und Römer,* p. 33.

(107) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. III, chap. XIV, 1414 b, 1416 a ; CICERON ; *De Inventione,* liv. I, §§ 20 et suiv. ; QUINTILIEN, vol. II, liv. IV, chap. 1.

(108) *Rhétorique à Herennius,* liv. I, 16.

إن هدفه سيكون هو استمالة المستمع، وكسب عطفه وانتباهه واهتمامه(109). وهو يزوِّدنا ببعض العناصر حيث تتولد الحجج العفوية التي يكون موضوعها الخطاب والخطيب.

إن أرسطو يقارنه بالبرُولُوغ [تقديم التراجيديا] و[البرِيلُود تقديم عرض موسيقي](110)، الشيء الذي يجعل شيئاً مساعداً وتكون دلالته جمالية(111) على وجه الخصوص. إلا أنه في أحيانٍ كثيرةٍ يكون ضروريا لأجل التأثير الإقناعي للخطاب. إنه يؤمِّنُ الشروط الأولية للحِجاج(112). وفي الحقيقة ففي الوقت الذي يقبل الاختصار، بل الحذف، حينما تكون هذه الشروط متوفِّرةً بالكاملِ، فإنه يصبح ضرورياً إذا كان يراد إتمام الشروط بصدد هذه النقطة أو تلك، وعلى الخصوص ما يتعلق بصفة الخطيب وبعلاقاته مع المستمع وموضوع أو مناسبة الخطاب سيحاول الخطيب في مقدِّمته، إظهار كفاءته، وحياده، ونزاهته.

لا نخص بالاعتبار إلا من يتحلَّى بالنزاهة(113).

فإذا كان الخطاب يتطَلَّعُ إلى إقناع المستمع الكوني، فلن يتمَّ الاستغناء مع ذلك عن التقديم: إن الخطيب سيبيِّنُ خاصة أنه يحترم الوقائع، وموضوعيَّتهَا.

إن مجرد مُلاحظاتٍ تمهيديةٍ سيخوِّلُ أحياناً الخطيبَ سمعةً مفيدة. فإذا كان ُوبير برُونِينغ يفتتح مدح الأسقف بلُوغرَام ببعض الإشارات الازدرائية للزخارف المعمارية لكنِيسته فإن هذه كانت طريقته بالنسبة إليه كشاعر لتأطير الخطاب والشخوص في ذهن القارئ، وكان ذلك أيضاً ـ وعن هذا الدور المزدوج يصدر التبرير الكامل لبعض هذه الأبيات ـ ضرباً من التقدِيم الذي ينسِبُ إلى الأسقف، كما يرى ذلك محاوره، امتيازات الإنسان المهذَّب وصاحب ذوقٍ رقيق(114).

---

(109) CICERON, *De Oratore,* liv. II, § 323; QUINTILIEN, vol. liv. IV, chap. I, § 5.

(110) ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. III, chap. XIV, § 1, 1414 b.

(111) A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire,* pp. 359-360.

(112) Cf. première partie: Les cadres de l'argumentation.

(113) ARISTOTE, *Rhétorique,* Livre III, chap. XIV, § 7.

(114) R. BROWNING, *Poems, Bishop Blougram's Apology,* pp. 136-137.

إن الخطيب سيسعى خاصةً إلى التنويه بالصفات التي يمكن الشكُّ فيها والتي يعتبر غيابها مؤذياً لمصداقيته؛ إن ذلك المتهم عند العموم سيسعى ببراعة فائقة إلى كسب ثقة الجمهور؛ وذلك الذي يعتبر، نظراً لمقامه الاجتماعي ومصالحه وسوابقه، متغطرساً وغريباً وعدوانياً مع المستمع، سيبدأ بتكذيب مثل هذه الشكوك مشدِّداً على التشارك مع المستمع(115). إن الإشارة إلى الصداقة بين شعبين، الإشارة إلى واقعة ثقافية مشتركة، سيكون معهما استشهاد مختار بعناية كافياً لبعث الثقة، بتبيان أن بين الخطيب والمستمع تشاركاً في القيم.

سيكون التقديم مطوَّعاً دائماً لملابسات الخطاب، وللخطيب وللمستمع، وللموضوع المطروق وللخصوم المحتملِين.

لا شيء يوضِّح هذا بشكلٍ أفضل ضرورة هذا التصريح الافتتاحي: «أنا لست خطيباً»، وغيره من الاحترازات الأخرى الشبيهة قليلاً أو كثيراً. وإذا كان موضوع نصيحةٍ في الكثير، فإن دَان كَارنِيجي ينتقده بصرامةٍ(116). فإذا كان يسمح حقاً بتفادي تهمةِ المقوِّم(117) وتفادي أن يكون جزءاً من قوة حجةٍ ما مستنداً إلى براعة الخطيب(118)، فلا يمكن أن يناسبَ ذلك الذي يتناول الكلمة أو القلم، دون أن يكون متمتِّعاً بصِيتٍ كبِيرٍ. في هذه الحالة نجد الصعوبةَ كامنةً في توفُّر الكفاية من المستمعين، والتقديم الذي يُشدِّدُ على كون الخطيب غير سدِيد أو غير كفءٍ لا يساهم في ذلك. كان كَاتُون يسخرُ من الخطيب الذي يفتتح خطابه بالاعتذار عن الكتابة باليُونانيَّة، والحال أن لا شيء يُلزِمُه بذلك(119).

ففي بعض الظروف، وبعيداً عن تقليل الخطيب من مهارته الخطابية، يمكنه إذا كان يتمتعُ بصِيتٍ كافٍ، الاستعانة به. مثال ذلك إيزُوقراط في بداية خطبته

(115) Cf. Dale CARNEGIE, *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires,* pp. 228, 230.

(116) Dale CARNEGIE, ibid., p. 207.

(117) ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

(118) ينظر المبحث 98: «تقدير قوة الحجج باعتباره عامل حِجَاج».

(119) Cité par Aubrey GWINN, *Roman education from Cicero to Quintilian,* p. 45, d'après POLYBE, XXXIX, 1 (éd. Büttner-Wobst).

تكرِيم أثينا، وهذا لأجل أن يبيِّنَ بشكلٍ أفضل في الخاتمة أنه مهما كان ذكاؤه فإن مهمَّته تتجاوزه(120).

إن التقديم الذي يحيل على المستمع يقصِدُ إلى تحريك الحب الذاتي في هذا المستمع، وذلك بتسجيل كفاءته، وسدادِهِ وحسن إرادته. إن الواعظ الذي يتوجَّه أمام الملأ إلى الرَّبِّ لكي يلتمسَ منه فتح القلوب(121)، والمعترف من جهةٍ أخرى بأنّ حجاجهُ لن يكون برهنةً قاطعةً، يهيِّئ بشكلٍ مفيدٍ المستمعَ بهذا الدعاء نفسه.

إن التقديم الذي يحِيلُ على الموضوع سيلفِت الانتباهَ إلى الأهميّة التي يكتسِيها بقيمته، وطابعه الاستثنائي، والمفارقِ، وبكونه مهملاً، وغير مفهوم، ومشوهاً(122). سيعالج في التقديم أيضاً مناسبة الخطاب، بتبيان لماذا كانت هذه فرصةً للكلام، ولماذا كانت هذه الظروف مُلزِمةً باتخاذ موقفٍ. إن التقديم سيتنوع تبعاً للقضية التي تكون «نبيلةً، أو ملتبسةً أو مفارقة أو مخجلة»(123).

إن التقديم هو أحياناً غيرُ مفيدٍ، أو يعوَّضُ بتقنياتٍ أخرى: إن تقديم رئيس الجلسة للخطيب، لا دور له إلا إعفاء الخطيب من مدح الذات(124). ومن جهةٍ أخرى، فإن التقدِيمَ، حينما يتمُّ تلقِّيه باعتباره مقَوِّماً موجَّهاً إلى التخفِيفِ من نقص بعض الشرُوطِ القبليةِ، يمكن أن يلفتَ انتباه المستمع إلى هذا النقص. لهذا كان كثيرٌ من الخطباء، وهم يستعينون بهذه العلاقة بين توسيع المقدّمة والفجوات التي ينبغي سدُّهَا، يركّزون في كل مقدِّمتهم على لا جدوى هذه الأخيرة. إن هذا يفترض كما هو بديهيٌّ أن المستمعَ واعٍ بالأسباب التي تبرِّرُ عادةً التقدِيمَ. ومرةً أخرى فإننا نرى هنا أن الحِجَاج يفترِض في الكثير عند المستمع المعرفة، الحدسية على الأقل، لقواعده الخاصة.

---

(120) ISOCRATE, *Discours,* t. II: *Panégyrique d'Athènes,* §§ 13, 187.

(121) Cf. BOSSUET, *Sermons,* vol. II: *Sur la prédiction évangélique,* p. 50.

(122) Cf. Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part I, chap. IV: «*Of Introduction*», pp. 109 et suiv.

(123) *Principia Rhetorices*, dans Appendice à Saint Augustin, Patrologie latine, t. XXXII, col. 1447 et 1148; cf. CICERON, *De Inventione,* liv. I, § 20: Rhétorique à Herennius, liv. I, § 5.

(124) ينظر المبحث 72: «الخطاب باعتباره فعل الخطيب».

ولنضف هنا أنه خلال إلقاء الخطِيبِ لجزءٍ هامٍّ من الخطاب، يعمد أحياناً إلى أن يُدخِل في الخطاب تقديماً جديداً ملائماً للغاية. لقد لاحظ بحقٍّ ف. غُولدسمِيث أنه في الحوارات الأفلاطونية نجد

«أن هذه التضرعات المَهِيبة للآلهة هي شيءٌ آخر غير المزَيِّنات الأدبية أو الدرامية، وفي كثيرٍ من الأحيان، فإنها تشدِّدُ على الأهمية الفلسفية لفقراتٍ معيَّنةٍ»[125].

بعد تهيئة المستمع لسمَاع ما يشكِّلُ المادة الخاصة للخطاب، هل ينبغي البدء بتعيين الدعوى التي سندافع عنها، أو على العكس، ينبغي الاختتام بعد عرض الأسباب؟ ينصح شِيشرُون في **الأقسام الخطابية** باتباع طرق مختلفة بحسب جنس الحِجَاج:

«للحِجَاج منهجان، ينزع أحدهما إلى الاقتناع بشكلٍ مباشرٍ، في حين أن الآخر يقوم باللفّ حول الموضوع، ويقصد إلى الانفعال. ففي الحِجَاج الأول، بعد عرض الحجاج نقطةً التماساً لقبولها، وتقديم العلل التي يستند إليها، وبعد ثبات هذه، يعود مباشرةً إلى النقطة المعروضة فيختِم. وفي الحِجَاج الآخر، أي الثاني، يسلك طريقاً عكسياً ومناقضاً: ففي البدء، يدلي بالأسباب المختارة ويثبِّتُها بشكل صلبٍ؛ وبعد ذلك، حينما يكون قد حرك بقوةِ الأنفُسَ، يقذف في الأخير ما كان عليه أن يعرضه في البداية»[126].

إن الدعوى التي لا تتطلب إعداداً خاصاً للمستمع، لأنها لا تنطوي على شيءٍ خارقٍ أو صادم، ينبغي الإدلاء بها في البداية[127]. إن الدعوى توجِّه الخطاب، إلا أنها أيضاً تبنٍّ لموقفٍ، والتزامُ الخطِيبِ. إن التعبير المباشر عنها له امتياز تنوير السامعين؛ إنها احتلال الميدان. إلا أن هناك تكتِيكاً ثانياً يكمن بالنسبة إلى الخطيب في تأخير الالتزام وصياغة دعواه في علاقةٍ بصيرُورَةِ النقاش،

(125) V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* note, p. 16.

(126) CICERON, *Partitiones Oratoriae,* § 46.

(127) Richard D.D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part I, chap. III, § 4, p. 87.

بطريقة تسمح بمراعاة الاعتراضات وتقديمها حينئذٍ في عبارةٍ تجعل المستمع يقبلها[128]. وانسجاماً مع هذه الاعتبارات تنبغي دراسة الامتياز في أخذ الكلمة أولاً أو آخراً. وجزئياً فإن هذه الاعتبارات هي التي ستحدِّدُ ترتيب الحجج في الخطاب.

وبقدرِ ما يكون هذا الترتيب مثبَّتاً بشكلٍ حرٍّ من قِبَل الخطيب، فإن أحد الاعتبارات التي ستؤخذ بعين الحسبان القوة المناسبة للحجج. فحينما تكون هذه القوة بدرجةٍ لا تُقاومُ، يمكن للخطيب أن يتفرَّغَ للحِجَاج، والاكتفاء بالحجة التي يكون أمر اقتناعها مؤكَّداً. إلا أن هذا نادراً ما يحدث[129]. حينما نكون متوفِّرين على عددٍ معيَّنٍ من الحجج، لأجل الدفاع عن الدعوى، فكيف يمكن توزيعها؟

هناك ثلاثة ترتيباتٍ: الترتيب ذو القوةِ المتناقصة، والترتيب ذو القوة المتزايدة، وأخيراً، وهو الذي يُنصح به أكثر، الترتيب الهُومِيرُوسِي، أو النِّيستُورِي الذي يدعى بهذه التسمية لأن نِيستُور كان قد وضع في الوسط الفيالِق الأضعف[130]، وتبعاً لهذا وجب الشروع باستعمال الحجج الأقوى والانتهاء بها[131].

إن عيب الترتيب المتزايد يكمن في أن الاستعمال في بداية الخطاب للحجج الضعيفة يمكن أن ينفِّرَ المستمع ويجعله عازفاً عن الدعوى. إن عيب الترتيب المتناقص هو أنه يترك المستمعِين يحتفظون بالفكرة الأخيرة ـ ففي الكثير لا تحتفظ الذاكرة بهذه الفكرة ـ والتي يمكن أن تكون مؤذية. فلأجل تفادي هاتين العقبتين ينصح بالترتيب النِّستُورِي الموجَّهِ إلى إبراز الحجج الأقوى، بتقديمها في الأول أو في الأخير، مع الاحتفاظ بالحجج الأخرى في وسط الحِجَاج.

---

(128) Cf. T. KOTABINSKI, *Trakiat of Dobrej robocie* (Traité du bon travail), chap. XIII.

(129) ينظر المبحث 100: «سعة الحِجَاج».

(130) Cf. HOMERE, *Iliade,* chap. IV, v, 297 et suiv.

(131) CICERON, *De Oratore,* liv. II, § 313; *Rhétorique à Herennius,* liv. III, § 18; QUINTILIEN, vol. II, liv. V, chap. XII, § 14; vol. III, liv. II, chap. I, § 10; cf. R. VOLKMANN, *Hermagoras oder elements der Rhetorik,* p. 197; cf. Argument de LIBANIOS, §; et argument anonyme, § 5, au sujet du plaidoyer sur la couronne, DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politiques,* t. IV.

ولنلاحظ أن هذه الاعتبارات تفترض أن قوة الحجج تظلُّ هي نفسها مهما كان موضعها في الخطاب. ورغم ذلك فالغالب أنه بفضل الإعداد فقط بواسطة حجج أوَّليَّةٍ ستبدو حجةٌ ما قويةً. ففي يُوليُوس قيصر لِشِيكسبِير لا يكشف أنطوَان إلا في الأخير الحجة المربكة، أي وصية قيصر لمصلحة الشعب، وهذا بعد أن خلقَ كلَّ السياق الذي قد ينسب إلى هذه الوصية التأويل المنشود(132).

إن ترتيب الخطاب ينبغي له إذن أن يكون هو الذي يعطيها المزيد من القوة؛ وعلى العموم سيتمُّ البدء بتلك الحجة التي تكون قوتها مستقلةً عن الأخرى. وفي الدفاع المزدوج الذي يُحَامِي في نفس الآن الواقع والحق، لا يكون الترتيب محايداً: إننا نبدأ دوماً بالدفاع الأقوى، واثقين من أن الاقتناع بالنقطة الأولى سيُساعد على جعل الثاني موضع قبولٍ(133). وبصفة عامةٍ ينبغي تقديم الحجج بشكلٍ تبدو معه، ونحن على اطلاعٍ بعناصر المناقشة، قابلةً للإقناع. يوصي بَاسكَال في تقريظه للمسيحية بترتيبٍ حيث برهان الحقيقة لا يأتي إلا بعد خلق الإطار الذي يجعله يُقبَلُ بسهولةٍ:

> «ينبغي البدء بتبيان أن الدين ليس متعارضاً أبداً مع العقل، وإنما هو مبَجَّلٌ؛ ينبغي الإيحاء بالاحترام أمامه؛ وجعله لاحقاً أهلاً للمحبة، وجعل الطَّيِّبِين يشتهون أن يكون صادقاً، وبعد ذلك نثبِتُ أنه صادقٌ»(134).

حينما يكون اعتراضٌ ما خطيرٌ قادراً على أن يؤثِّرَ في صيرورة الخطاب، فمن العبث تقديم الحجج التي قد تكون كلها مؤوَّلةً في علاقتها بهذا الاعتراض. نبغي في البداية تفنِيدُ هذا الاعتراض لفسح المجال لتأويلاتٍ مناسبةٍ أكثر(135). لقد نصح كِينتِيلِيَان، لنفس الأسباب، بالشروع بتفنيد اتهامٍ يبعث الشكَّ في النزاهة

(132) SHAKESPEARE, *Julius Caesar,* acte III, sc. II.

(133) ينظر المبحث 100: «سعة الحِجَاج».

(134) PASCAL, *Œuvres,* Bibl. de la Pléiade, *Pensées,* 1 (27), p. 823 (187, éd. Brunschvicg)

(135) Cf. Richard D. D. WHATELY, *Eléments of Rhetoric,* Part I, chap. III, § 6, p. 90.

الأخلاقية للمتَّهمِ، إلا أن بعض المآخذ الأقل خطورةً تكون واضحة البطلان؛ وفي هذه الحالة ينبغي الشروع بتفنيدها، لانتزاع كل مصداقية من المتَّهِمِين[136].

وفي بعض الحالات، فإننا لا ننتظر أن يكون الاتهام متحققاً في عبارةٍ؛ إننا سنفنِّدُهُ على سبيل الاستباق. هذه الطريقة ليست بدون عيوبٍ. إنها تُلزِمُ التلفُّظ بالاتهام، مع الإسناد إلى الخصم أفكاراً لم تكن له دوماً أو لم يتجرأ على التعبِيرِ عنها. إن التفنِيد الاستباقيَّ يتضمَّنُ أن الاتهام عاديٌّ، وأنه ينبغي أخذه بعين الاعتبار. إنه يمكن أن يفسح المجال لتأثيراتٍ هزلية، كما تبيِّنُ ذلك هذه النادرة التي استشهد بها كِينتِيلِيَان:

> «فُولبيُوس بوبِينكُوس، الذي استفسره مفوَّضُ الإمبراطور عما إذا كانت الوثائق التي يحرِّرُها موقَّعةً، يجيب: «نعم، سيِّدِي، والتوقيع ليس فيه خطأٌ»»[137].

وحينما يتخذ التفنِيدُ الاستباقيُّ صيغة اعتراض موجهة إلى الذات، يتولَّدُ عنه المحسِّن الحِجَاجي المسمَّى prolepse التفنيد الاستباقي في أقصى درجةٍ[138].

هذا التفنيد الاستباقي يمكن أن يتخذ أيضاً صيغة تنازلٍ. لقد سبق لنا أن رأينا امتيازات هذا[139]. وإذا جاء بعد مُلاحظةٍ للخصم، فإنه يُشكِّلُ توافقاً. إلا أنه إذا جاء قبل ذلك واقعاً في بداية خطابٍ، فإنه يكمن في الدفاع عن النفس، مسبقاً، بسبب إهمال قيمةٍ أو واقعةٍ مهمَّةٍ. إنه يتقاسم الامتيازات والعيوب مع التفنيد الاستباقي. إذ يمكنه أن يتبع العبارة عن بعض الحجج الضعيفةِ والشهادة على النية الحسنة للخطيب. إن هذا حسب كِينتِيلِيَان واحد من الأسباب التي يمكن أن تدفع إلى البدء بالحجج الضعيفةِ، التي سيَتِمُّ تَركُها فوراً[140]. إننا نرى هنا رابطاً خاصاً وثيقاً بين المكانة المخوَّلة للحجج والدور الذي يسند لها في تهيئة المستمع.

(136) QUINTILIEN, vol. III, liv. VII, chap. I, § 11.

(137) QUINTILIEN, vol. II, liv. VI, chap. III, § 100.

(138) ينظر المبحث 41: «محسنات البلاغة والحِجَاج».

(139) ينظر المبحث 102: «ملطفات ضد مخاطر التوسيع».

(140) QUINTILIEN, vol. III, liv. VII, chap. 1, § 16.

إن تنقيص الخصم، حينما تكون المناسبة مواتيةً، سيتخذ له موضعاً في نهاية الخطاب في حال الاتهام، وفي الصدارة في حال الرّدّ[141]. لقد كان من عادات الخطباء القدماء، في المناقشات القضائية، ختم خطبهم بهجومٍ ضد ذلك الذي يتهمونه بطريقةٍ من شأنها أن تنزع مسبقاً أية قيمةٍ عن مرافعته؛ وإن ذلك الذي يدافع عن النفس فعلى العكس من ذلك، ينبغي له، أن يكتسب في التقديم عطف المستمعين والقضاة، ساعياً إلى تغييرِ الحالة الذهنية المؤذية الناتجة عن خاتمة خصمه. في هذه الحالة، كما هو شأن أغلب الحالات، ومع كون ترتيب الخطاب توافقاً مع المستمع ومع المقام الحِجَاجي، فإن كلَّ القواعد التي تمكن صياغتها بهذا الصدد هي وظيفيةٌ. إن القواعد الأشد تدقيقاً هي مجرَّدُ تقعِيدٍ لذلك الذي يفوز بشكلٍ طبيعيٍّ، إلا أن هذا الطبيعيَّ الذي تستلهمه لا يتمتع هو نفسه بأي ثباتٍ.

إن التكتيك المستعمل سيتنوَّعُ من جهةٍ أخرى بحسب طبائع المستمع. لقد لاحظ أرسطو أن بعض المستمعين يظهِرُون حسّاً نقدياً في نهاية مناظرة ما أكثر مما يظهرون ذلك في بدايتها[142]؛ وبالنسبة لآخرين فإن الأمر على العكس من ذلك. إن الاستجابات المرتقبة يمكنها أن تكون من طبيعةٍ انفعاليةٍ. ويمكن أن يصل الأمر إلى حدود الاستفزاز التدريجي للسامع لكي يغضب[143]. وبقدر ما كون التكتيك المستعمل يراهِنُ على نقط ضعف المحاور التي لا يبدو أنها محل تقاسم بين الجميع، وخصوصاً مع المستمع الكوني، فإن الفوز الذي يُدرَك سيفقد قيمته في عين الأطراف الثالثة. لا يوجد، مع ذلك، حدٌّ قاطعٌ بين تقنيات الترتيب الموجَّهة إلى المستمع الكوني وتلك التي لا تُفِيد إلا مع مستمعٍ محَدَّدٍ، إذ إن المستمع الكوني سيتطابق دوماً ببعض الملامح مع الإنسان الواقعي، الملموس؛ إنه لن يبتعد عن المستمع الخاصِّ إلا بقدرِ ما تكون الصورة التي نكوّنها عنه تتسامى عن بعض المستمعين الخاصِّين المحَدَّدِين.

(141) Cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* liv. III, chap. XIV, § 7, 1414 b; cf. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part II, chap. III, § 5, p. 169.

(142) Cf. ARISTOTE, *Topiques,* liv. VIII, chap. I, 156 b.

(143) Cf. SCHOPENHAUER, éd. Piper, vol. 6: *Eristische Dialektik,* p. 413 (Kunstgriff 8), ARISTOTE, *Réfutations sophistiques,* chap. 15, 174 a.

ومن جهةٍ أخرى، فإن استجابات مستمعٍ ما معطى، حتى إن أمكنها أن تؤوَّلَ بمفاهيمِ سيكولُوجِيَّة، وحتى سياسية، فإنها في الكثير ليست أقل قبولاً للتفسِير وقبولاً للتبرير لأسبابٍ يمكن أن يسلِّم بها المستمع الكوني وقد تصبح هذه الاستجابات، بصيغةٍ ما، عقلانية.

105. الترتيب والمنهج

لا شكَّ أن الترتيب هو موضوع اختيارٍ لا قاعدة له إلا التلاؤم الأفضل الممكن مع الحالات المتعاقبة للمستمع، كما يتخيَّلُها الخطيب، وهذا الأخير سيمكنه أن يطالب كحقٍّ بـ:

«ترك كل مرافعٍ يستعمل المخطَّطَ والدفاعَ اللذين اختارهما وتبناهما»[144].

ومع ذلك فإن دِيمُوستِينن بعد أن طالبَ بهذا بكلِّ الحرية، يصرِّحُ في نفس المرافعة:

«إنَّنِي بتبنِّي نفس ترتيب الشكوى سأتكلَّمُ وبالتتابع عن كل نقطةٍ دون أن أهمل بقصد أي شيءٍ»[145].

هل يتعلق الأمر بمجاملة المستمع لكي يسهِّل المهمة؟ وهل هو عرفٌ ينبغي اتباعهُ؟

إن هذا يجرنا إلى نقطةٍ هامَّةٍ جداً، وهي أن الترتيب المتبنى يمكن أن يكون هو نفسه مادةً للتأمل عند السامع، ومن خلال هذه الواسطة، التأثير المباشر على نتيجة الحِجَاج. طالما شدَّدنا على الحجج العفوية التي يكون الخطاب هو موضوعها والتي تتراكب تأثيراتها على تأثيرات الحجج الملفوظة[146]. يوفِّرُ ترتيب الحجج حالة ممتازة.

(144) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politique,* t. IV: *Sur la couronne,* § 2.

(145) Ibid., § 56.

(146) ينظر المبحث 72: «الخطاب باعتباره فعل الخطيب»؛ ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

ولكي يكون الترتيب موضوع تأملٍ ينبغي له أن يُستَوعبَ كما هو. وسيكون بهذا الشكل في كلِّ مرّةٍ يكون فيه ترتيب الأقوال مترابطاً مع نظامٍ خارجيٍّ عن الخطاب، معروفٍ عند السامعين، أو على الأقل يكون مفهوماً بشكلٍ مباشرٍ عندهم. إن الترتيب الكرُونُولُوجِي، حينما يتمُّ تبنِّيه لأجل عرض الوقائع، سيكون المثال الأشد خصوصيةً للترتيب الخارجي عن الخطاب. إنه يمثِّلُ حسب ما يبدو الصيغة الأبسط لهذا «الترتيب الطبيعي» الذي طالما شَغَل المنظِّرين[147].

إلا أن هذا الترتيب الكرُونُولُوجي هو بعيدٌ عن أن يكون الوحيد الذي يمكنهُ بالنسبة إلى السامع، أن يستخدم كخطاطة مرجعية. وكذلك فإن التقليد الخطابي يوفّرُ، هو أيضاً، خطاطاتٍ، تبدو باعتبارها نماذج patrons، خارجة عن الخطاب الخاصِّ؛ ونرى أنه من الصعوبة أن نُميِّز، خاصة خلال سماع الخطاب المتصل الجزء الذي يعود إلى العرف، أي التقليد، في إدراك الخطاب باعتباره يستجيب لترتيبٍ عاديٍّ.

إن الترتيب الذي يتبَنَّاه الخصم ليس أقلَّ قبولاً للاستعمال كخطاطة مرجعية. وكذلك فإن ذلك الجزء من الخطاب الذي سبق أن أَلقاهُ الخطيب سيستعمل كخطاطة حجاجية، لنفس الخطيب في الجزء الثاني من عرضه. أكثر من هذا أنّه من المحتمل أن بعض الحجج تفهم باعتبارها في علاقتها بالإيقاع الذي توحي به: يمكن أن نتساءل عما إذا لم يكن المضمر المفصّل الصِّينِي يكتسب جزءاً من تأثيره من الخطاطة التي يبدؤها: إن الحلقات الأولى ستجعلنا نمسِكُ بالحلقات اللاحقة باعتبارها عناصر متعاقبة بنفس السير؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى بعض التناسبات، وبعض الترتيبات المزدوجة.

إن الترتيب الخارجيَّ، مثل الترتيب الكرُونُولُوجي، العرفي، وأيضاً الترتيب المتولِّد عن الحِجَاج، قد تكوِّنُ **أشكالاً جيدةً** تتطور خلال الزمن، مع كل الصفاتِ التي أعطتها السِّكُولوجيَا الجشطالتية لهذا المصطلح، أي ببساطة، قابلة للإدراك، وسارة للذهن، وأهمّ من هذا، مؤهَّلة لكي تجُرَّ إليها الأشكال التي

(147) Cf. Rodolphus, AGRICOLA, *De Iventione dialectica,* liv. III, pp. 167 et suiv.; Juan L. VIVES, *Obras completas,* t. II: *Arte de hablar,* liv. III, chap. III, p. 783.

تتفاوت عنها تفاوتاً خفيفاً، وكذلك بالسماح لبعض العناصر بالعثور على مكانها ضمن سلسلةٍ ما. وهكذا فمن الممكن أن بعض الحجج المضمرة تُفهَمُ بفضل المكان الذي تحتله في مثل هذا التعاقب المنظَّم.

فلكونِ **الشكل الجيّدِ** يتطور في الزمن، فهو موسومٌ في الغالب بشِدَّةٍ متزايدةٍ، أوجيّة sommation. وعلى سبيل المثال فهو حالة التدرج الذي هو محسِّن الترتيب. إن الترابط اللفظي بين الجمل (clausules)، أي تكرار بعض الألفاظ يُوحِي بتنامي الشدَّةِ. إن التكرار لا يوفِّرُ فقط الحضور[148]، إنه يحدِثُ ما هو أكثر من ذلك. وكما يقول كينتِيليَان «قبل ارتقاء الدرجة الموالية نقف على الدَّرجات السابقة»[149]. إن الفقرة الموالية المأخوذة من دِيمُوستِين، هي في الغالب توفَّرُ كمثالٍ:

> «ليس صحيحاً أنني قد تكلمت هكذا دون تحرير مشروع ظهيرٍ؛ وأنني قد حرَّرتُ مشروعاً دون أن أما س السفارة؛ وأنني قد ذهبتُ للعمل سفيراً دون أن أقنع الطِّيبِيِّين»[150].

هل يتعلق الأمر بأفعالٍ تتطلَّبُ تحديداً متزايداً؟ ألا يتعلق الأمر أيضاً بثغراتٍ متزايدة الضعف في الفعل؟ إن وجهة النظر تختلف بدون شكٍّ بحسب السامعين. فإذا لم نكن نتحدَّثُ عن محسِّنٍ قد يكون هو عكس التدرج (anticlimax) فلأن إدراك الترتيب يمكنه، بالتقريب دائماً، أن يُتَصَوَّر باعتباره تنامياً.

إن العلاقات بين خطاب وسلسلة خارجة عنه قد يتم ضبطُهَا أحياناً، حينما يكون هناك رابط واقعيٌّ يجمعهما، في حجة ترتيب مزدوج مخصوص[151]. وهكذا فإن ترتيب الحجج بحسب قوتها المتنامية ستكون، بالنسبة إلى بعض المؤلِّفِين، موضوع نصيحة باعتبارها الأشد طبيعيَّةً بسبب أنه:

---

(148) ينظر المبحث 42: «محسنات الاختيار والحضور والتشارك».

(149) QUINTILIEN, vol. III, liv. IX, chap. III, § 55.

(150) DEMOSTHENE, *Harangues et plaidoyers politique,* t. IV: *Sur la couronne,* § 179.

(151) ينظر المبحث 76: «حجة السلم المزدوج».

«يبدو أننا مَدفُوعُون إلى هذا الترتيب بقانون الطبيعة الذي يدفئ ويُعلِي ويهزُّ الخيالَ، والاستدلال مثل صوت الخطيب بقدر ما يتكلم»[152].

إن هذه نصيحة ساذجةٌ إذا كان الأمر يتعلق بالمطالبة بترتيب للحجج بحسب قوَّتها ـ إذ إننا قد رأينا أن هذه القوة نفسها تابعةٌ في جزء كبيرٍ منها لمكان الحجج ـ إلا أنها مُلاحظة هامةٌ، إذا كان الأمر يتعلق بإظهار الدور الذي تلعبه الرتب المزدوجة في التأملات في الترتيب. إن ترتيب الحجج سيكون، منذ اللحظة التي تسمح خصائصها بإدراكها بسهولةٍ باعتبارها مندرجةً في مثل تلك الرتب المزدوجة، بذلك مُبَرَّراً: إن تصفيفها لن يبدو بوصفه مقوِّماً، لأنه يصبح نتيجة واقعةٍ ما[153].

إن أية إشارةٍ متعلّقةٍ بالترتيب ستسهِّلُ فهمها باعتبارها كذلك: إن هذا سيمكن القيام به بمجرد الإشارة، مثال ذلك الإشارة إلى الترتيب العرفي، أم إضافةً إلى ذلك بالتقنية المعروفة في التقسِيم، أي الإعلان عن الأجزاء المزمعَةِ معالجتها: سواءٌ أكانت أجزاء الخطاب، أم النقط التي ستكون موضوع مناقشة، أو البراهين التي سيتمُّ الإدلاء بها. لقد تمت الإشارة في هذه الحالة الأخيرة خاصةً، إلى صعوبات التقسِيم: فبالنسبة إلى كينتِيليَان هذا يسلُبُ نصَّ الخطاب جمال العفوية، ويجعل بعض الحجج تُشَاهَد من بعيدٍ صعبة القبول، ويحرمه من امتياز الظهور كمجموع متلاحم[154]. ومع ذلك فإن التقسيم يتمتَّع، انطلاقاً من اللحظة التي يُقترَح فيها، وحتى إذا لم يكن يستجيب لأي ترتيب خارج الخطاب، بامتياز خلقِ خطاطة الإحالة. إن البرهان قائم في أن أي انحرافٍ عن التقسيم سيظهر انحرافاً عن ترتيبٍ مقبولٍ وينبغي أن يكون مبرَّراً.

هذا التبريرُ هو ذلك الذي يتطلَّبهُ أيُّ تحوُّل[155]. وفي الحقيقة فإن السامع

---

(152) A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire,* p. 401.

(153) ينظر المبحث 96: «البلاغة كمقوِّم».

(154) QUINTILIEN, vol. II, liv. IV, chap. V, §§ 4-8, cf. FENELON, éd. Lebel, t. XXI : *Dialogues sur l'éloquence,* pp. 68-71.

(155) ينظر المبحث 27: «اتفاقات خاصة لكل مناقشة».

يجازف بأن يُسنِدَ قيمة قرينةٍ أو علامةٍ إلى انقطاعٍ في الترتيب المرتقبِ، كيفما كان: رغبة في خلط أفكار المستمع، وإرادة إبراز حجةٍ باعتبارها قويَّةً، واشتهاء إخفاء بعض الأسئلة.

إن الترتيب الذي كنَّا نترقَّبُهُ من الأهمية بحيث إنه في الغالب سيتمُّ تبَنِّيهِ على حسابِ ترتيبٍ آخر مناسبٍ هو أيضاً. فإلى الترقب المؤجَّل ينبغي ربط خطر الحجج المتأخّرةِ، التي تفقد قوتها بسبب عدمِ الإدلاء بها في الوقت المطلوب[156]. وبدون شكٍّ فإننا نستطيع قصداً أن نكسِّر أي ترتيبٍ مرتقَبٍ بغاية شحذ فضول أن يبدو فريداً، إلا أن الانكسار، بعيداً عن أن يوفّرَ الانطباع الطبيعي والصدق، يجازف بأن يسهِّلَ الفصل المقوّم/الواقع.

فمن اللحظة التي يتبع فيها الخطاب خطاطةً تدرك باعتبارها خارجةً عنه، فإن الترتيب المستعمل بهذا الشكل سيبدو أنه، كما قلنا، باعتباره ترتيباً طبيعياً، سواءٌ أكان ترتيباً كرُونُولُوجِيّاً، أم كان ذلك الذي يوافق الإعلاء المتنامي للخطيب. إلا أن التأملَ في الترتيب المعتبرِ طبيعياً قد كان موضوع تفكِيرٍ منذ القديم. فحينما حاول أغرِيكُولَا[157] ورَامُوس[158]، الفصل الحاسم بين الجدل والخطابة، مختزلين هذه الأخيرة في دراسة أدوات التعبِيرِ المزيَّنةِ والممتِعةِ، فإنهما قد فَوَّتَا إلى الجدل مسائل الترتيب، والعرض، والمنهج التي كانت تدرس في الموروث في كتب الخطابة. وبدون شكٍّ، فبِسببِ هذا نفذت الخطابة، إلى الجدل رغم محاولة فصلِهِما[159]. ومع ذلك فإن المشكلات تتحول. وفي الحقيقة، فإن المرء يتساءل قبل كل شيءٍ، وبشكل متكرِّرٍ، عما إذا لم يكن يوجد ترتيب واحدٌ، يفرض نفسه، وهو ترتيب طبيعة الأشياء، الذي ينبغي للخطاب

---

(156) Cf. QUINTILIEN, vol II, liv. IV, chap. V, § 18; liv. V, chap. XIII, § 51; vol. III, liv. VII, chap. I, § 11.

(157) Rodolphus AGRICOLA, *De Iventione dialectica libri tres,* liv. II, pp. 132 et suiv.

(158) P. RAMUS, *Dialecticae libri duo,* Paris 1560, liv. I, note p. 10; édition de 1566, liv. I, note p. 156 (plus développée).

(159) Cf. G. MORPURGO TAGLIABUE, *La retorica aristotelica e il barocco,* dans *Retorica e Barocco,* p. 124.

العقلي أن يمتثل له. إنه قد يعارضُ منهج السَّدادِ، المتعلِّق بالرأي، بمنهج العقيدة أو الطبيعة «حيث ما هو أشدُّ بداهةً ينبغي له أن يتقدَّمَ»[160]. إن منهج الطبيعة، بالنسبة إلى المفكِّرين الكلاسِيكِيِّين سيكون هو ترتيب العللِ الخاصةِ للترتيب الطبيعيِّ، والموضوعيِّ، المحايث للعالم وللفكرِ، لأن المنهج يفترض أنه يمثِّلُ عمليَّات ذهن يتوافق مع الواقع. إن نموذج هذا المنهج الكونيّ هو على وجه العموم مقترضٌ من العلوم؛ إن كلَّ جهدِ ديكارت يكمن في إعطاء هذا الترتيب الطبيعيِّ مظهراً بنائياً رياضياً.

إن أحادية هذا الترتيب العقليِّ يميِّزه بقوة، سواءٌ عن الترتيب الحِجَاجيِّ أم الترتيب الصوريِّ الخالص، بالمعنى المقصود في المنطقِ الحديث. إن البرهنة الصورية والمنهج العقلاني يتقاسمان الدقة؛ إلا أن الثاني ينزع إلى الموضوعية؛ إنه مقرُونٌ بمفاهِيم من قبيل الوضوح، والبساطةِ وكذلك البداهة، التي تؤمنها كلّها المقدِّمات، والاستدلالات والاستنتاجات.

إن هذا الترتيب الوحيد، وهو يتمتع بامتياز عظيمٍ، نلقاه عند أغلب المنظرين الذين، وإن ابتعدوا عن الفكر الكلاسيكي، يحتفظون بتطلعاته. إن واتلِيي يكتفي بتأكيد أن الترتيب الطبِيعيَّ هو ذلك حيث ما هو أشد بداهةً يتقدَّمُ ما يعقبه[161]. وبالنسبة إلى تَارد، يوجدُ ترتيبٌ عقلاني للأخطاء كما يوجد مثله للحقائق:

> «ألا يوجد . . .بين كلِّ طرقِ عرض عقائد الأديان الأشد غرابةً، أساطير الميتولوجيا الأشد تخيِيلِيَّة، تأليفٌ أخصُّ من أيِّ تألِيفٍ آخر لجعلنا نُحِسُّ بداعِي وجودِ كلِّ واحدٍ منها؟»[162].

هذه الطريقة في العرض قد لا تُعِيدُ إنتاج ترتيب المظهر ولكن العلاقة المحايثة الطبيعية، التي توحِّدُ بالفعل عناصر هذا الإنشاء.

---

(160) P. RAMUS, *Dialecticae libri duo,* Paris 1560, liv. II, p. 208.

(161) Richard D. D. WHATELY, *Elements of Rhetoric,* Part I, chap. III, § 7, p. 107.

(162) G. TARDE, *La logique sociale,* p. 180.

إن الترتيب الطبيعيَّ أو العقلي ليس مستقلاً عن كلِّ مستمعٍ، إنه مطوَّعٌ للمستمع الكونيِّ وللعقلانية التي تنسب له. فإذا اعتبرنا الترتيب العقلي بوصفه وحيداً، فلأننا نقدِّمُ هذا المستمع باعتباره كياناً مجرداً، خارج الزمن، وليس باعتباره مستمعاً ملموساً، أي متغيراً، في علاقته بالصورة التي نُكَوِّنُها عنه(163). عادةً ما تعرَّ للنسيان أن المفاهِيم التي تستعمل كأساسٍ للترتِيب العقلي، من قبيل الوضوح والبساطة قد تمَّت بلورتُهَا سيكُولُوجياً، وجعِلت لاحقاً، مطلقةً. إن الحِجَاج العقلي ليس في الواقع إلا حالة خاصةً للحِجَاج المشخِّص ad hominem، إنه ذلك الذي وصفناه بأنه حِجَاج موجه إلى كل الإنسانية ad humanitatem. ومع ذلك فإن فكرة الترتيب الطبيعيِّ الذي قد يكون موضوعياً، قد يؤول إلى نتيجة أن الخطاب، في حدود ما يكون مختلفاً عن تطبِيقِ منهجٍ موافقٍ لهذا الترتيب، قد يُختَزَلُ إلى فعاليةِ تعويضية، أداة للخروج من الحالة، فبانسدَاد الطريق الصحيح في وجه الجدلي فإن هذا

«سيرسُمُ طرِيقاً أخرى، بقوة الذهن والسَّداد، وسيلتمِسُ في كلِّ الأماكنِ كل مساعدات العرف أو الاستعمال»(164).

هذه الفعالية تهمُّ أيضاً رَامُوس، لأنها في نظره، جزئياً على الأقل، فعالية الفيلسوف، كما هي فعالية الشاعر، والخطيب. إنها لن تهم ديكارت بعد هذا.

إن البحث عن منهجٍ طبيعيٍّ وموضوعيٍّ ووحيدٍ يتأكَّدُ ارتباطه بشكل شبه دائمٍ، بتصورٍ تكون بحسبه البلاغة تقنية زخرفية خالصة. وفي الواقع، فإن هذا المنهج يترك بدون تحديدٍ شكلَ الخطاب؛ كلُّ العناصر المتغيّرة لهذه، وكل ما لا يُفرضُ بالترتيب الطبيعيِّ يبدو خارجياً؛ يتمُّ بهذا التخلِّي، بصددِ هذه النقطة، عن تبرير الشكل بالمحتوى.

إن الخطاب عند مُناصرِي المنهج الجدلي الطبيعي والكوني، والموافق لطبيعة الأشياء، يمكن أن يعتبر من قبيل الأثر الفنِّي، أو كياناً ما. وبهذا الصددِ،

(163) ينظر المبحث 7: «المستمع الكوني».

(164) Ch. WADDINGTON, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions,* p. 372.

فإن التناسب بين الخطاب والجهاز العضويِّ، مثلاً «كائن حيواني بجسدٍ، ورأس وأرجل»[165]، هو طريقةٌ لعزل شكلِ الخطاب عن محتواه، ولكن بإعطاء الشكل ترتيباً مبنيَناً، خاصاً به. إن التناسب يقف عند حدود تأكيد علاقةٍ بين الأجزاء، دون تقديم أي تحديدٍ في ما يتعلق بطبيعة هذه العلاقات. إنه يدرس الخطاب كشيءٍ معزولٍ، مكتفٍ بذاته. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التناسبات بين الخطاب وآثار الفن المنتمية إلى مجالات أخرى: مثال ذلك غ. دُورف الذي يقرِّبُ بين المسرح والموسيقى، بالاستعمالية المحدودة، وتعاقب الحركات الإيقاعية، ودخول الشخوص أو الأدوات، والأفعال الرجُوعِيَّة، والتكرارات والإبدالات[166]. وكذلك يمكن أن نَربِطَ بهذا أو بذاك الخطاب وأن نرى خاصةً في الخطاب غير المباشر، منظوراً داخل رؤية شاملة. يتعلق الأمر بالتناسبات التي يمكن أن تتبادر لبعض السامعين والتي يمكن أن تضاعف إرادته الحسنة، بواسطة متعةٍ جماليَّةٍ. إنها لا تُنوِّرُ منظَّرَ الحِجَاج.

وبالنسبة إلينا فإننا نعتقد أن نظريةً للحِجَاج لا ينبغي لها التماس منهجٍ متوافقٍ مع طبيعة الأشياء، ولا دراسة الخطاب باعتباره أثراً يعثر على بنيته في ذات الأثر. إن هذا وذاك من هذه التصورات المتكاملة التي تفصل المحتوى عن الشكل، يَنسَيانِ أن الحِجَاج هو كلٌّ، موجَّهٌ إلى مستمِعٍ محدَّدٍ. إننا ننتقل بهذا من مشكلة التواصل إلى أُنطُولُوجيَا وإلى إستطِيقا، حتى حينما يكون النظام الأُونطُولُوجِي والنظام العضوي هما مجرد انحرافين عن نظا توافقي. إن ضرورات التوافق مع المستمع هي التي ينبغي الاهتِداء بها في دراسة ترتيب الخطاب: هذا التوافق سيؤثِّرُ، بطرِيقةٍ مباشرة أو بواسطة تأملات السامع في موضوع الترتيب؛ ما يدرسه كترتيب طبيعيٍّ التناسبات التي يدركها مع الجهاز العضويّ، أو الأثر الفنِّيّ، ليست إلا حججاً بين أخرى؛ إن الخطيب ينبغي له أن يُراعيَ هذا كما يراعي كلَّ العوامل القابلة لتهيئة المستمع. المنهج والشكل سيمكنهما أن يختصَّا هما معاً بأهمية كبيرة أو صغيرة، بحسب ما يتعلق الأمر

(165) Platon, *Phèdre*, 264 c.

(166) Gillo Dorfles, *Discorso tecnico delle arte*, pp. 180-181.

بمستمعٍ خاصٍّ أو تقنيٍّ أو كونيٍّ. إلا أن نظريةً للحِجَاج التي لا تفرد مكاناً لكلِّ العناصرِ متآلفة ستبتعد دائماً من موضوعها. إن الفصل بين الشكل والمحتوى الذي قاد إلى نزع الصفة الإنسانية عن مفهوم المنهج نفسه، قد قاد أيضاً إلى تشديد المظهر اللاعقلاني للخطابة. إن وجهة النظر الحِجَاجية ستُدرِج، بدون شكٍّ، في المسائل التي تعتبر عموماً عائدةً فقط إلى التعبير، آراءً تكشف عن العقلانية الخفية لذات الآراء.

الخلاصة

لم يكن سهلاً اختزال مُصنَّفنا في الحِجاج في حجم هذا العمل. وبعيداً عن أن نكون قد استهلكنا مادته، فقد كدنا نحيط بغناه، وأحياناً اقتصرنا على الإشارة إلى ذلك. هناك خطاطات تعرضت للنسيان منذ زمن بعيد، وأخرى كانت دراستها حديثة جداً، قد تمَّ توضيح بعضها بالبعض الآخر وتمَّ ضَمُّهَا إلى حقلٍ معرفيٍّ قديم، إلا أنها قد تعرضت للتشويه منذ قرون وهي مهملة حالياً. هناك مشكلات قد تَّمت معالجتها عامَّةً من وجهة نظر أدبية خالصة، وأخرى وهي موضوع اهتمام الفكر الأكثر تجريدية ـ التي تعود إلى التيارات الوجودية أو الفلسفة التحليلية الإنجليزية ـ تم وضعها في سياقٍ دينَامِيٍّ، يبرز أهميَّتها ويسمح بالإمساك في الوضع الطبيعي للعلاقات الجدلية للفكر وللفعل.

إن كل واحدة من النقط، التي كادت دراستنا تحيط بها، قد تستحق دراسة معمَّقة. إن مختلف أنواع الخطاب، وتنوعها في علاقتها بالحقول المعرفية والمستمعين، والطريق التي تتغير بها المفاهِيمُ وتنتظم، وتاريخ هذا التحول، والمناهج والأنساق التي تولَّدت عن تطوِيع مجموعاتٍ مفهوميةٍ لمشكلات المعرفة، وغيرها من المسائل التي لم تُثَر إلا بشكلٍ جزئيٍ، تشكِّل بالنسبة إلى دراسة الحِجَاج ميداناً للبحث لا مثيل له من حيث الغنى.

كل هذه المسائل قد كانت إلى حدود الساعة، عرضة للإهمال التَّامِّ، أو قد دُرِست بمنهجٍ وبذهنية غريبين عن وجهة نظر الخطابة. وفي الحقيقة، فإن اقتصار المنطق على دراسة البراهِين التي كان أرسطو يصفها بالتحليلية واختزال هذه إلى البراهين الجدلية ـ حينما تُخَصُّ باهتما ما في تحلِيلِها ـ قد نفى من دراسة الاستدلال أية إشارةٍ إلى الحِجَاج. إننا نتَّطلَّعُ إلى أن يثير مصنَّفنا استجابات إيجابية؛ وأن يمنع حضوره، في المستقبل، اختزال كل تقنيات البرهان في المنطق الصوري وأن يمنع كذلك اعتبار العقل مجرد كفاءةٍ حسابيةٍ.

فإذا كان تصورٌ ضيِّقٌ للبرهان والمنطق قد أنتج تصوراً ضيقاً للعقل، فإن توسيع مفهوم البرهان وإغناء المنطق الذي ينشأ عنه لا يمكن إلا أن يؤثِّرَ، بدوره، في الطريقة التي تَمَّ بها تَصَوُّ ُ كفاءتنا في الاستدلال. لهذا أردنا أن نختم باعتباراتٍ تتجاوز، من حيث عموميتها، نظرية الحِجَاج، إلا أنها تمنحها إطاراً يبرزُ أهميتها الفلسفية. وكما أن **خطاب المنهج** لدِيكارت، وهو لم يكن كتاباً في الرياضيات يَؤَمِّن للمنهج «الهندسي» مجال تطبيقهِ الأوسع ـ رغم أن لا شيء يمنع أن يكون هندسياً دون أن يكون دِيكَارتِياً ـ فكذلك التصورات التي نقترحها، ولو أن تطبِيق الحِجَاج ونظريته ليسَا متضامنين، تخوِّلُ الحِجاج مكاناً وأهميةً لا يمتلكانها إطلاقاً في رؤيةٍ دوغمائية للكون.

إننا نقاوم التعارضات الفلسفية، الحاسمة والأحادية، التي تقدمها لنا الإطلاقيات من كلِّ نوع: ثنائية العقل والخيال، والعلم والرأي، والبديهة غير القابلة للتفنِيد والإرادة الخادعة، والموضوعية المقبولة كونياً والذاتية التي لا تقبل التوصيل والواقع الذي يفرض نفسه على كلِّ القيم الفردية الخالصة.

إننا لا نؤمن بالإلهامات النهائية وغير القابلة للتغيُّرِ، ومهما كانت طبيعتها وأصلها؛ إن المعطيات المباشرة والمطلقة، سواء أدعيت إحساسات أم بدائه عقلية أم حدوساً صوفية، سيتم إبعادها من ترسانتنا الفلسفية. إن هذا الرفض لا يتضمن ـ وهذا واضح ـ أننا نبعد تأثير التجربة أو الاستدلال في آرائنا، إلا أنه ليس من ادعائنا، المثير للدهشة، أن نشيِّد معطيات واضحة بشكل نهائي وراسخة، من بعض عناصر المعرفة، المتطابقة في كلِّ الأذهان المتكونة بشكل طبيعيٍّ، والمستقلة عن الملابسات الاجتماعية والتاريخية، أساس الحقائق الضرورية والخالدة.

هذه الطريقة في فصل بعض العناصر التي تند عن التفنِيد، لمجموع آرائنا، التي لم يعترض أحدٌ على طابعها الناقص والقابل للتَّحسين، وجعلها مستقلةً عن شروط الإدراك والتعبير اللغوي، لها غايةٌ هي إبعادها عن كلِّ مناقشة وكل حجَاجٍ. إن تصور أيِّ تقدُّم للمعرفة فقط باعتباره امتداداً للحقل الذي تغطِّيهِ هذه العناصر الواضحة والمتميِّزة، والذهاب، إلى أبعد حدٍّ، إلى تخيُّل أنه يمكن أن نُبطِلَ، في فكرٍ صائبٍ، محاكٍ للفكر الإلهي، كلَّ ما لا يتفقُ مع هذا المثال في

الوضوح والتميُّز، إنما هو إرادة الاختزال التدريجي للُّجوء إلى الحِجَاج، إلى اللحظة حيث يغدُو فيها استعماله شيئاً زائداً تماماً. ومؤقتا فإن استعماله قد يَصِمُ فروع المعرفة التي تلجأ إلى استعماله، باعتبارها مجالاتٍ ناقصة التكوين، ما تزال تبحث عن منهجها، ولا تستحقُّ اسم **علم**. لا شيء يثِيرُ الدهشةَ أن هذه الحالة للذهن قد أبعدت المناطقة والفلاسفة عن دراسة الحِجاج، الذي اعتبر غير جدِيرٍ باهتماماتهما، تارِكِيهِ للمختصِّينَ في الإشهار والدعاية، المتميِّزين بفقدان الشكِّ ومعارضتهما الثابتة لكلِّ بحث صادقٍ عن الحقيقة.

إن موقفنا سيكون مختلفاً تماماً. فبدلاً من بناء فلسفتنا على أساس حقائق نهائية وغير قابلة للنقاش، سننطلق من واقعة أن أناساً ومجموعات من الناس ميلون إلى كلِّ نوعٍ من الآراء بشدةٍ متباينةٍ، والتي لا يمكن أن تعرَف إلا حينما توضع رهن الاختبار. إن الاعتقادات التي يتعلق بها الأمر ليست دائماً بديهيةً، وموضوعها قلَّما اعتمد على أفكارٍ واضحةٍ ومتميِّزةٍ. إن الاعتقادات الأعم قبولاً تظلُّ لأمدٍ طويلٍ ضمنيةً ولا تكون متجسّدةً في عبارةٍ، إذ الغالب أنه خلال الاختلاف فقط بشأن النتائج المترتِّبةِ عنها يُطرَح مشكلُ صياغتها او تحديدها الأدق.

إن الفهم العام يعارض بشكلٍ مطَّردٍ الوقائع بالنظريات والحقائق بالآراء، الشيء الموضوعي مع غير الموضوعي، ويعين بعد ذلك الآراء التي ينبغي تفضيلها عن غيرها، سواء ارتكز هذا التفضيل أم لا على معايِير مقبولة من العموم. إن جون ستِيوَارت مِيل أو أندرِيه لالَاند لا يقدِّمان أي جديدٍ حينما يطلبان منا أن نقابلَ أفكارنا بالوقائع أو الأقوال الصادقة، وإذا كان سهلاً الأخذُ برأيهما حينما لا يطرح تساؤل عن الوقائع ولا عن الحقائق، فإن الأمور لا تحدث دائماً بهذا الشكلِ. إن كل الناس مهيؤون للتَّسلِيم للوقائع وللحقائق بدونٍ معياريّ في علاقتهما بالآراء، إلا أن ذلك الذي ينازع بشأن واقعةٍ ما أو يشكّ في حقيقةٍ ما فإنه، سيتردَّدُ في أن يعترف لها بوضع امتيَازِيٍّ، وسيصفُ بطريقةٍ مختلفةٍ جداً التأكيد الذي يرفض قبوله؛ وكذلك فإن أغلب الناس مهيَّؤون بشكل طبيعي لكي يفعلوا بالاتفاق مع ما يبدو لهم منطقياً أو معقولاً، إلا أنهم يرفضون إسناد هذا النعت إلى الحلول التي لا يعترفون بوجاهتها.

وبالنسبة إلى أولئك الذين توفِّرُ لهم الوقائع والحقائق المعايِير الوحيدة التي ينبغي لها أن تحكم الآراء، سيسعون إلى ربط قناعاتهم بهذا الشكل أو بذلك من البداهة اليقينية وغير القابلةِ للنقاش. في هذا الأفق، لا مجال لتأسيس البديهات، بدورها، إذ بدونها سيبدو مفهوم الأساس نفسه غير قابلٍ للفهم. انطلاقاً منها سيتخذُ البرهان شكل حسابٍ أو شكل اعتماد التجربة.

إن الثقة الزائدة، بهذه الطريقة، في المقوِّماتِ ونتائج العلوم الرياضية والطبيعية تترافق مع الوضع في المعزِلِ لكلِّ الوسائل الأخرى في البرهنة المعتبرة مجرَّدَةً من القيمة العلمية. ومن جهةٍ أخرى فقد كان هذا الموقف مبرَّراً لأمدٍ طويلٍ بحيث كان ينتظر العثور لكل المشكلات الإنسانية الواقعية على حل عملي قابلٍ للدفاع عنه، اعتماداً على التطبيق الآخذ في الاتساع لحساب الاحتمالات. وعلى العكس من ذلك، فإذا كانت المشكلات الجوهرية، سواءٌ أتعلَّق الأمر بالمشكلات الأخلاقية أم الاجتماعية أم السياسية أم الفلسفية أم الدينية، تفلت، بطبيعتها من قبضة مناهج العلوم الرياضية والطبيعية، فلا يبدو أنه من المعقول أن نبعد، ونزدري في نفس الآن، كل التقنيات من الاستدلالات الخاصة بالتداول، وبالمناقشة، وبكلمة واحدة، الخاصة بالحِجَاج. إنه لمن السهولة المفرطة تنقيص كل الاستدلالات، الموصومة «بالسَّفسَطة»، غير المتفقة مع ضرورات البرهان التي يسميها بَارِيتُو المنطقية ـ التجريبية. فإذا كان بالإمكان اعتبار أي حِجَاجٍ من هذا النوع استدلالاً خادعاً، فإن عدم كفاءة البراهِين «المنطقية ـ التجريبية» قدْ تترك في كلِّ المجالات الأساسية للحياة الإنسانية، الميدان مستباحاً للتحكم الخفي والعنف. إن ادِّعاء أنّ ما لا يتمتَّعُ بالصلاحية موضوعياً وبشكل لا يقبل النقاش، يعود إلى الذاتية والتعسفية، قد نُقِيمُ به هوةً لا يمكن تخطيها بين المعرفة النظرية، التي هي وحدها، العقلية، والفعل، الذي تعتبر الدوافع إليه، لاعقلية بالكامل. ففي مثل هذا المنظور، لا يعود الفعل معقولاً، إذ إن الحِجاج النقدي يصبح فيه، بالكامل، غير مفهومٍ ولا يمكن معه أن نأخذ بجديةٍ التأمل الفلسفي نفسه. وفي الحقيقة فإن المجالاتُ وحدها التي أقصي منها كل جدالٍ، يمكنها منذئذٍ أن تدَّعِيَ عقلانيةً ما. فبمجرد ما يثور جدالٌ وتكون معه المناهج «المنطقية ـ التجريبية» عاجزة عن دفع الأذهان إلى العودة إلى الاتفاق، نجد أنفسنا في مجال اللاعقلانية، الذي قد يكون هو مجال التشاور، والمناقشة، والحِجَاج.

إن الفصل، الذي يرد بكثرة في فلسفة القرن العشرين، بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، يميِّز محاولةً ـ نعتبرها في هذه الصيغة يائسةً ـ وهي محاولة أولئك الذين يريدون، وهم يعترفون بوضعٍ خاصٍّ وبارز للبحث العلمي، أن ينقذوا، مع ذلك، من التعسف واللاعقلانية معاييرَ فعلنا. إلا أن هذا التمييزَ، الذي يعود إلى إبستِيمُولوجيا إطلاقية، والذي يسعى إلى العزل الصافي لواجهتين من الفعالية الإنسانية، لم يُؤتِ الثما المنتظرة، وهذا لسببين: فشل بلورة منطق أحكام القيمة، وصعوبة التحديد بطريقة مُرضية أحكام القيمة وأحكام الواقع.

فإذا كانت من الممكن، كما فعلنا ذلك، الإحاطة، في الممارسة الحِجاجية، بالأقوال المتعلقة بالوقائع والأخرى المتعلقة بالقيم، فإن التمييز بين هذه الأقوال ليسَ مضموناً أبداً: إنها ناتجة عن اتفاقات عابرة، وبشدة متغيِّرةٍ، وضمنيةٍ في الغالب. ولأجل التمكُّن من التمييز الواضح لنوعين من الأحكام، نبغي التمكُّن من اقتراح معاييرَ تسمحُ بتحديدها، معاييرَ ينبغي لها أن تنأى هي نفسها عن كل مجادلة، وينبغي بشكلٍ خاصٍّ أن يقوم اتفاقٌ متعلّقٌ بالعناصر اللغوية التي بدونها لا يعود أي حكمٍ قابلاً للتحقُّقِ في أقوالٍ.

ولأجل أن يكون توفُّرُ القيمة موضوعاً لا يقبل النقاش لمعرفةٍ مشتركةٍ، نبغي أن تكون الألفاظ التي تنطوي عليها مجرَّدةً من كلِّ غُمُوضٍ، وذلك إما لأن هناك وسيلةً لمعرفة معناها الحقيقي، وإما لأن اتفاقاً بالإجماع مقبولاً يلغي أي جدال بشأن هذا الموضوع. هذان الاحتمالان، اللذان يعودان إلى الواقعية والاسمية في موضوع لغوي، هما معاً لا يمكن الدفاع عنهما، لأنهما يعتبران اللغة انعكاساً للواقع، أو خلقاً متعسِّفاً للفرد، وينسيان عنصراً جوهرياً، وهو المظهر الاجتماعي للغة، أداة التواصل والتأثير في الآخرين.

إن أية لغةٍ هي لغة جماعة ما، سواءٌ أتعلَّقَ الأمر بجماعة موحَّدةٍ بروابط بيولُوجِيَّةٍ أم بممارسةِ اختصاصٍ معرفيٍّ ما، أم بتقنيةٍ مشتركةٍ. إن الألفاظ المستعملة، ومعانيها، وتحديدها، لا تُفهَمُ إلا في السياق الذي توفِّرُه الأعراف، وطرق التفكيرِ والمناهج والظروف الخارجية والتقاليد التي يُلِمُّ بها المستعملون. إن انحرافاً عن الاستعمال ينبغي أن يُبَرَّرَ، وإن الواقعية، هي والاسمية لا تشكّلان

هذا الصددِ إلا محاولتين للتبريرِ، متعارضتين بالكامل، من جهةٍ أخرى، وهما معاً مرتبطتان بفلسفاتٍ للغة تشكو كلها من نقصٍ.

إن تبنِّي بعض الاستعمالات اللغوية هو من حيث الطبيعة، التعبير عن اتخاذ مواقف، صريحة أو ضمنية، وهي ليست انعكاساً للواقع الموضوعي ولا تعبيراً عن اعتباطية فردية. إن اللغة جزء من تقاليد جماعية لغوية، وهي مثلها، لا تتغيَّر بطريقة ثورية إلا في حالة عدم التوافق الجذري لمقامٍ جديدٍ: وبعبارة أخرى فإن تحوُّلها بطيء وغير محسوسٍ. إلا أن اتفاقاً حول استعمال الألفاظ، كما هو شأن الاتفاق المتعلِّقِ بتصوُّرِ الواقعِ ورؤية العالم، إذا كان غير مطروحٍ للنقاش، فهو قابل للنقاش: إنه مرتبطٌ بمقامٍ اجتماعيٍّ وتارِيخيٍّ يُحيط بشكلٍ أساسيٍّ بكلِّ تمييزٍ تُراد إقامته بين أحكام الواقع وأحكام القيمة.

إن الرغبة في التسامي عن الشروط الاجتماعية والتاريخية للمعرفة، بتحويل بعض اتفاقات واقعٍ واتفاقات حقّ، ليست ممكنةً إلا بفضلِ اتخاذ موقفٍ فلسفيٍّ لا يُتَصَوَّرُ، إذا كان عقلياً، إلا باعتباره نتيجةَ حِجَاجٍ مسبَقٍ[1]: إن ممارسة الحِجَاج ونظريَّته هما في نظرنا مرتبطان بعقلانيةٍ نقدية، تتسامى على ثنائية أحكام الواقع ـ أحكام القيمة، وتجعل هذه وتلك متلازمتين لشخصية العالِم والفيلسوف، المسؤول عن قراراته في مجال المعرفة كما في مجال الفعل[2].

إن وجود الحِجَاج هو وحده، الذي لا يكون ملزماً ولا متعسِّفاً، يعطي معنى للحرية الإنسانيةِ، شرط ممارسةِ اختيارٍ معقولٍ. فإذا كانت الحرية مجرد استمالةٍ ضرورية لنظامٍ طبيعيٍّ معطى سلفاً، فإنها ستُقصِي كل إمكانةٍ للاختيار؛ وإذا كانت ممارسة الحرية لا تقوم على عللٍ، فإن كل الاختيارات ستكون لاعقلانية، وقد تؤول إلى قرار تعسفيٍّ يعمل في فراغٍ ثقافيٍّ[3]. فبفضل إمكانية

---

(1) Cf. Ch. PERELMAN, *Philosophies premières et philosophie régressive,* dans *Rhétorique et Philosophie,* pp. 99-100 et 105, et *Réflexions sur la justice,* Revue de l'institut de sociologie, 1951, pp. 280-81.

(2) Cf. Ch. PERELMAN, *La quête du rationnel* dans *Rhétorique et Philosophie,* pp. 110 à 120, et le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance, dans les actes du IIe congrès international de philosophie des sciences, pp. 159-150.

(3) Cf. Ch. PERELMAN, Liberté et raisonnement, dans *Rhétorique et philosophie,* pp. 44 à 48, le problème du bon choix, ibid., p. 160.

قيام حِجَاجٍ يقدِّمُ عللاً، ولكنها عللٌ غير قطعية، كان ممكناً الانفلات من المأزق: الاستمالة إلى حقيقة هي من الناحية الموضوعية والكونية صائبةٌ، أو اللجوء إلى التحكم الخفي وإلى العنف لفرض آرائها وقراراتها. إن ما عجز منطق أحكام القيمة عن توفيره، أي تبرير تجمعٍ إنساني لاختيار ما في مجال الفعل، حينما يتعذر قيام هذا التبرير على واقعةٍ أو حقيقة موضوعية، ستساهم نظرية الحجاج في بلورته، انطلاقاً من تحليل هذه الصور من الاستدلال التي كانت، رغم استحالة الاستغناء عنها في الحياة العملية، موضع إهمالِ المناطقةِ ومنظري علم المعرفة، المترسِّمين لخطوات ديكارت.

LISTE DES OUVRAGES CITES

- ABBAGNANO, BOBBIO, BUZANO, CODEGONE,, FROLA, GEYMONAT, NUVOLI, DE FINETTI, *Saggi di critica delle, scienze,* De Silva, Torino, 1950, Série Maestri e compagni (Bobllioteca di studi critici ee morali), 17 Centro de Studi Metodologici di Torino.
- AGRICOLA (Rodolphus), *Rodolphi agricolae phrisii de inventione dialectica libri trs, Argentinae apud Jouanem Knoblouchum*, 1521.
- ALAIN, *Histoire de mes pensées*, Paris, Gallimard, 1936, N.R.F.n 8ème éd., Les Essais.
- AMY (René), Hommes et bêtes. Action réciproque, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Belgique), 1953, N°4, pp.520 à 598 ; 1954, n°1, pp. 105 à 216.
- ANGYAL (Andras), *Foundations for a science of personality*, New York, The commonwealth fund; London, Humphrey Milford, Oxford, Uni. Press. Second printing, 1946 (First, 1941).
- *Annales parlementaires de Belgique*. Chambre des Représentants, Bruxelles, Imprimerie du Moniteur belge. ANNAMBHATTA, *Le Compendium des Topiques (Tarka-Samgraha)* avec des extraits de trois commentaires indiens. Texte et traduction et un commentaire par A. FOUCHER, Paris maisonneuve, 1949.
- ANSELME (saint), *Œuvres philosophiques*, trad. P. ROUSSEAU, Paris, Aubier, 1947, Bibliothèque philosophique.

——. *Dialogus de libero arbitrio, Patrologie latine de MIGNE*, t. CLVIII, colonnes 489 à 506.

——. ARAGON, *Les yeux d'Elsa*, Bruxelles, Ed. Cosmopolis, 1945.

- ARISTORE, *Métaphysique*, traduction et notes de J. TRICOT, Paris, J. Vrin, Bibliothèque des Texte philosophiques, direct. Henri GOUHIER, 1933, 2 vol.

——. *Organon*, Traduction et notes par J. TRICOT, Bibliothèque des Textes philosophiques, direct. Henri GOUHIER, Paris, J.Vrin ; vol III : *Les premiers analytiques*, 1947 ; vol. V *Topiques*, 1950 ; vol. VI, *Les réfutations sophistiques*, 1950.

——. *Rhétorique*, Paris, Les Belles -Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, 1932, 2 vol. (liv. I et II), texte établi et traduit par Médéric DIFOUR (toutes les références aux liv. I et II sont prises à cette édition).

——. *Art rhétorique et art poétique*, Traduction avec texte, introd, et notes par J. VOILQUIN et J. CAPELLE, Paris, Garnier, 1944.

- ARON (aymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Bibliothèque des Idées, Paris. Gallimard, 1948.

- ASCH S.E., «the doctrine of suggestion, prestige and imitation in social psychology», in *Psychological Review,* New York, Prentice-Hall, 1952.
- AUBRY et RAU, *Cours de droit civil français*, 5ème éd., t. XII, revu et mis au courant de la législature et de la jurisprudence par M. Etienne BARTIN, Paris, Godde, 1922.
- AUERBACH (Erich), *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeint in der abendlândischen Literatur*, Bern, A. Francke, 1946.
- AUGUSTIN (saint), (Pesudo) Principia Rhetorices, *Patrologie latine de MIGNE*, t. XXXII, Paris, 1965, dans Appendix aux œuvres de saint Augustin, colonnes 1439 à 1448.
- AUROBINDI (Shrît), Le guide du Yoga (*Œuvres complètes, 3*), Paris, Albin Michel, collections «Spiritualités vivantes», publiées sous la direction de P. MASSON-OURSEL et Jean HERBERT, 1951.
- AYER (Alfred Jules), *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 1947, (1er éd. 1936), avec introduction à la 2ème éd. 1946.
- AYME (Marcel), *La tête des autres*, pièce en 4 actes, Paris, Grasset, 1952.
- BACHELARD (G). *Le rationalisme appliqué*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- BACK (KURT W), Influence through social communication, *journal of abnormal and social Psychology*, vol. 46, 1951, pp. 9 à 23.
- BACON (Francis), *Of the advancement of learning*, Oxford Univ. Press, Humphrey Milford, 1944.
- BAIRD (A. Craig), *Argumentation, Discussion, and Debate*, New YORK, Me Graw-Hill Book Cy, 1950, Mc Graw-Hill Series in Spech (Clarence T. Simon, Consultating editor).
- BALZC (Honoré DE), *La comédie humaine*, Texte établi ey preface par Marcel BOUTERON, Paris, Gallimard, 1935-1937, N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade, 10 vol.
- BARNES, (Winston H.F.), Ethics without Propositions, address dans *Logical Positivism and Ethics*. Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham July 9th-11th, 1948. Aristotelian Society Supplementary Vol. XXII, 1948.
- BAROJA (Pio), *La caverna del humorismo*, Madrid, Rafael Caro Raggio, 1920.
- BARON (A.), *De la Rhétorique ou de la composition oratoire et littéraire*, 4ème éd., Bruxelles et Liège, Librairies polytechniques de Decq, 1879 (1ère éd., 1849).
- BARUK (H.), Le psychiatre dans la société, *La Semaine des Hôpitaux de Paris*, 25ème année, n 74, 6 oct. 1949, pp. 3041 à 3048.
- BATAILLE (Georges), Le temps de la révolte : I. *Critique*, 55, 1951, pp. 1019 à 1027 ; II. *Critique*, 56, 1952, pp. 29 à 41.
- BEAUVOIR (Simone DE), *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, 2 vol.
- BELAVAL (Yvon), *Les philosophes et leur langage*, paris, Gallimard, Les Essais L, 1952.
- BELLAK (Léopold), The nature of slogans, *J. of abnormal and social Psychology*, vol. 37, 1942, pp. 496 à 510.- BENARY (Wilhelm), Studien zur Untersuchung

der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit viii, Beitrag zu den "psychologischen analysen hirnpathologischer fall aut Grund von Untersuchungen Hirnverletzter", herausgegeben von GELB u. GOLDSTEIN, *Psychologische Farchung*, 2 (3-4), 1922, pp. 209-327.

- BENDA (Julien), *La trahison des clercs*, paris, Grasset, 1928.

——. *Du style d'idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature, ses réalisations, sa valeur morale*, Paris, Gallimard, 1948, N.R.F.

- BENEDICT (Ruth), *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin Cy, Cambridge, Massachusetts, The Riverside Press, 1946.

- BENJAMIN (A. Cornelius) Science and Vagueness, *Philosophy of Science*, vol. 6, n 21, avril 1939, pp. 422 à 431.

- BENTHAM (Jérémie), *Oeuvres*, Bruxelles, Société belge de Librairie, Hauman & Cie, 3ème éd., 1840, d'après édition française d'Et. Dumont, 3 vol.

- BERELSON (Bernard), Content Analysis, dans *Handbook of social psychology*, vol. I, pp. 488 à 522 (voir LINDZEY).

- BERGSON (Henri), *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 39ème éd.; 1932.

——. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 3ème éd.; 1932.

- BERKELEY, Les trois dialogues entre Hylas et Philonous dans *Œuvres choisies*, t. II, traduction A. LEROY, Paris, Aubier, 1944.

- BERL (Emmanuel), Sylvia, Paris, Gallimard, 1952, N.R.F.

- BERNANOS (Georges), *La joie*, Collection «La Palatine», Paris, Plon, 1929.

——. *Scandale de la vérité*, Paris, Gallimard, 1939, N.R.F.

- BERRIAT SAINT - PRIX (F.), *Manuel de logique juridique*, Paris, Cotillon, 2ème éd., sans date.

- BEVAN (Edwyn), *Symbolism and Belief*, Gifford Lectures, London, Allen and Unwin, 1938.

- BIDEZ (J.), *La vie de l'empereur Julien*, Paris, les Belles-Lettres, 1930, Collection d'études anciennes, sous la patronage de l'Association Guillaume Budé.

- BIRD (Charles), *Social Psychology*, New York, D. Appleton, Century Cy, 1940, The Century Psychology Series, Richard M. Elliott.

- BLACK (Max), Vagueness, An exercice in logical analysis, *Philosophy of Science*, vol. 4, 1937, pp. 427 à 455.

——. *Philosophical Analysis.* A collection of essays, Edited by...New York, Ithaca, Cornell University Press, 1950.

- BLASS (Friedrich), *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, Teubner, 1887 - 1898, 4 vol., 2ème éd.

- BOBBIO (Norberto), *L'analogia nella logica del diritto*, Toritto, Torino, Istituto giuridico della R. Università, 1938. Memorie d'ell'istituto giuridico, Série II, memoria XXXVI.

——. Libertà dell'arte e politica culturale, *Nuovi Argomenti*, n 2, 1953, pp. 245 à 259. Repris dans

——. *Politica e cultura*, Turin, Einaudi, 1955.

——. Scienza del dirritto e analisi del inguaggio, dans *Saggi di critica delle scienze*, pp. 23 à 66 (voir ABBAGNANO).

- BOILEAU - DESPREAUX (Nicolas), *Œuvres*, avec éclaircissements historiques donnez par lui-même, Amsterdam, François Changuion, 1729, 4 vol.

- BOSSUET, *Sermons*, Paris, Garnier, 4 vol.

——. *Oraisons funèbles, Panégyriques*, Texte établi et annoté par Bernard VELAT, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1936, N.R.F.

- BOULANGER (André), *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIème siècle de notre ère,* Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Paris, E. de Boccard, 1923.

- BOWLES (Chester), *Ambassador's Report*, New York, Harper and Brothers, 1954.

- BRITON (Larl), *Communication. A philosophical study of language*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C, 1939. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.

- BROSS (Irwin D.J.), *Design for decision*, New York, Macmillan, 1953.

- BROWNING (Robertà, *The ring and the book*, Oxford Edition, Humphrey Milford, Oxford University Pres, 1912.

——. *Poems*, Oxford Edition, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1919.

——. BRUNER (Katherine Frost), Of psychological wrinting: Being some valedictory remarks on style, *J. of abnormal and social Psychology*, vol.37, 1942, pp. 52 à 70.

——. BRUNOT (Ferdinand), *La pensée et la langue, Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*, Paris, Masson, 1922.

——. BUBER (Martin), *Je et Tu*, Traduction de GENEVI7RE BIANQUIS, avec une préface de Gaston BACHELARD, Paris, Aubier, 1938, Philosophie de l'Esprit.

- BURKE (Kenneth), *A Grammar of motives*, New York, Prentice-Hall, 1945.

——. *A Rhetoric of motives*, New York, Prentice-Hall, 1950.

- CAILLOIS (Roger), *Poétique de St-John Perse*, Paris, Gallimard, 1954, N.R.F.

- CALDERON DE LA BARCA (D. Pedro), *La vida es sueno, Comedia en tres jornadas*, Biblioteca Universal, Madrid, Perlado, Paez y compania, 1922.

- CALOGERO (Guido), Vérité et liberté, in *Actes du Xe Congrès international de Philosophie, Amsterdam* 1948, North-Hommand Publishing Cy, 1949, pp. 96 à 98.

——. *Logo e Dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Milano, Edizione di Comunità, 1950. Contient en appendice I, pp. 193 à 198, Verità e Libertà. Communicazione presentata al X Congresso Internazionale di Filosofia (Amsterdam, agosto 1948), e pubblicata in francese negli Atti del Congresso.

——. Why do we ask why? Some observations on the ethics of dialoguez: the will to understand as the absolute foundation of liberalism and morals, *Actes du XIe Congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20 - 26 août 1953*, Amsterdam, North-Holland Publishing Cy, Louvain, E. Nauwelaerts, vol. XIV, pp. 260 à 265.

- CALVIN (Jean), *Institution de la religion chrétienne*, éd. Revue et corrigée sur l'édition française de 1560 par Frank BAUMGARTNER, Genève, Beroud & Cie,

1888. Précédé de *Lettre au Roy de France très chrétien François premier de ce nom.*

- CAMUS (Albert), *Actuelles, Chroniques 1944-1948*, Paris, Gallimard, 1950, N.R.F.

- CARDOZO (Benjamin N.), *The Paradoxes of legal science,* Columbia University. Lectures, James Carpentier Foundation, New York, Columbia University Press, 1928.

- CARNEGIE (Dale), *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires*, traduit de l'américain, par Maurice BEERBLOCK et Marie DELCOURT, Liège Desoer, 1950.

- CARROLL (Lewis), *Akice's adventures in wonderland. Through the Looking-glass. The hunting of the snark,* Introduction by Alexander WOOLLCOTT, New York, The modern Library.

- CASEY (Ralph) (voir Lasswell).

- CASSIRER (E.), Le langage et la construction du monde des objets, *J. de Psychologie*, 1933, vol.. XXX, pp. 18 à 44.

——. *The philosophiy of symbolic forms*, translated by Ralph MANHEIM, preface and introduction by Charles W. HENDEL, New Haven, Yale University press, London, Cumberlege, Oxford Université Press; Vol. 1 *Langage*, 1953; vol. II: *Mythical thought*, 1955.

- CASTELLI (E.), *Atti Congresso internazionale di studi umanistici a cura di..., Venezia*, 1954: *Retorica e Barocco,* Roma, Fratelli Bocca, 1955.

- CATHERINE DE GÊNES (sainte), *Les œuvres*, Précédées de sa vie par M. le vicomte Marie - Théodore de BUSSIERRE, Paris, A. Tralin, 1926.

- CECCATO (Silvio), Divagazioni di animal semioticum, *Sigma*, 4-5, Roma, Partenia, 1947, pp. 294 à 302.

- CERVANTES, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Clasicos castellanos, Madrid, La Lectura, 8 vol., 1913, Notas de Francisco Rodriguez MARIN.

- CHAIGNET (A.Ed.), *La rhétorique et son histoire*, Paris, E. Bouillon & E. Vieweg, 1888.

- CHASSE (Charles), *La clé de Mallarmé est chez Littré*, *Quo Vadis*, mars- avril- mai 1950.

——. *Les clés de Mallarmé*, Paris, Aubier, 1954, L'histoire littéraire.

- CHELEPNER (B.S.), Réflexions sur le problème des nationalisations. Revue *de l'Institut de Sociologie,* Bruxelles, 1949, n°2, avril-Juin, pp. 207-232.

- CHURCHILL (Winston), *Mémoire sur la deuxième guerre mondiale*, Paris, Plon, 6 tomes en 12 vol, 1948-1954.

- CICERON, *De l'Invention (De inventione)*, texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri BORNECQUE, Paris, Garnier, 1932.

——. *De l'orateur (De oratore ad quintum fratrem libri tres),* liv. I, texte établi et traduit par Edmond COURBAUD, 1938; liv. II, texte établi et traduit par Edmond COURBAUD, 1927; liv. III, texte établi par Henri BORNECQUE et traduit par Edmond COURBAUD et Henri BORNECQUE, 1930.

——. *Divisions de l'art oratoire (Partitiones oratoriae)* et *Topiques (Topica),* Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé,

Paris, Les Belles- Lettres, texte établi et traduit par Henri BORNECQUE, 1924.

——. *L'orateur (Orator) et Du meilleur genre d'orateurs (De optimo genere oratorum)*, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles - Lettres, texte établi et traduit par Henri BORNECQUE, 1921.

——. *De officiis*, The Loeb classical Library, London, Heinemann ; New York, Putnam's sons : with an english translation by Walter MILLER, 1928 (First printed, 1913).

——. *Paradoxa stoicorum*, The Loeb classical Library, London, Heinemann; New York, Putnam's sons: with an English translation by H. RACKHAM, 1948 (first printed, 1942).

- CLAPAREDE (Ed.) La genèse de l'hypothèse, extrait des *Archives de Psychologie*, vol. XXIV, Genève, Kundig, 1934.

- COCTEAU (Jean), *Plain-chant*, Paris, Stock, 1923.

——. *Orphée* (film). Extraits dans Empreintes, Bruxelles, mai-Juillet 1950, numéro sur Jean Cocteau.

——. *La difficulté d'être*, Monaco, Editions du Rocher, 1953.

- COHEN (Morris R.), *A Preface to Logic*, New York, Henry Holt & C, 1946 Fourth print.

- CILETTE, *Le fanal bleu*, Paris, Ferenczi, 1949.

- CONFUCIUS (voir LEGGE, PAUTHIER).

- COOMBE - TENNANT (A.H.S.), Mr Wisdon on philosophical analysis, *Mind*, vol. vol. XLV, n 180, oct. 1936, pp. 432 à449.

- COPILOWISH (Irving M.), Border-Line Cases, Vagueness and Ambiguity, *Philosophy of Science*, vol. 6, n 2, avril 1939, pp. 118 à 195.

- CORMEAU (Nelly), *L'art de François Mauriac*, Paris, Grasset, 1951.

- CORNELLE, *Œuvres complètes* avec les notes de tous les commentateurs, Paris, Firmin-Didot, 2 vol., 1880.

- Cossio, (C.), Phenomenology of the decision dans *Latin- American legal philosophy*, Harvard University press, 1948.

- COURNOT (A.-A.), *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 2 vol., 1851.

- CRAWSHAY-WILLIAMS (Rupert), *The comforts of unreason. A study of the motives behind irrational thought*, Lobdon, Kegan Paul, Trench, Trubner and C, 1947.

- CROSSMAN (Richard), *Palestine Mission. A personal record, with Speechn deliverd in the House of Commons, 1st July 1946*, London, Hamish Hamilton, 1947.

——. *The God that failed.* Six studies in communism by Arthur KOESTLER; Ignazio SILONE, André GIDE, presented by Enid STARKIE, Richard WRIGHT, Louis FISCHER, Stephen SPENDER, With an introduction by Richard CROSSMAN, London, Hamish Hamilton, 1950.

- CURTIS (Jean-Louis), *Chers corbeaux*, Paris, Julliard, 1951.

- Dr COSTER S., *L'idéalisme des jeunes, Morale et enseignement*, 1951-1952, 2 et 3.

- DEMOGUE (René), *Les notions, fondamentales du droit privé. Essai critique*, Paris, Arthur Rousseau, 1911.

- DEMOSTHENE, *Haranges et plaisoyers politiques*, Paris, Les Belles - Lettres, Collection des Yniversités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 4 vol.; *Harangues,* t.I, texte établi et traduit par Maurice CROISET, 1924; t. II, id., 1925; *Plaidoyers politiques,* t. III, texte établi et traduit par G.MATHIEU, 1945, t.IV, id., 1947.

- DESCAMPS (Edouard), *Etudes d'art oratoire et de législation*, Louvain, Peeters, 1889.

- DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit* (Regulae), Traduction V. COUSIN dans *Œuvres*, Paris, 1826.

——. *Méditations, métaphysiques (Meditationes de prima philosophia),* texte latin et traduction du duc DE LUYNES, Introduction et notes par Geneviève LEWIS, Paris, Vrin, 1945.

——. *Discours de la Méthode*, avec introduction et notes par E. GILSON, Paris, Vrin, 1946.

- DE VIVIER (Marie), *Le mal que je t'ai fait*, Paris, Debresse, 1955.

- DORFLESD (Gillo), *Discorso tecnico delle arti,* Pisa, Nistri-Lischi, 1952, Nota introduttiva di Francesco FLORA.

- DOROLLE (Maurice), *Le raisonnement par analogie*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

- DRIENCOURT (Jacques), *La propagande*, Nouvelle force politique, Paris, A.Colin, 1950.

- DRILSMA (R.L), *De woorden der wet of de wil van de wetgever, proeve ener Bijdrage tot e leer der rechtsuiotleggins uitgaande van de beschouwingen van Raymond Saleilles en François Geny*, Academisch proefschrift, Amsterdam, Noord-Homandsche uitgevers maatschappij, 1948.

- DU BOUCHET (André), Envergure de Reverdy, *Critique*, 47, avril 1951, pp. 308 à 320.

- DUCASSE (C.J.), *Philosophy as a science, its matte rand its method*, NewYork, Oskar Piest, 1941.

- DUMARSAIS (CHESNEAU, César, sieur DU MARSAIS), *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, Paris, chez Mme Vve Dabo à la Librairie stéréotype, 1824 (1ère édition 1730).

- DUMAS (G.), *Traité de psychologie,* t.II, Paris, Alcan, 1924.

- DUPREEL (Eugène), Sur les rapports de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses, *revue de métaphysique et de morale*, juillet 1911, pp. 517 à 522.

——. *Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, Paris, Alcan, 1912.

——. La logique et les sociologues, *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1924, ns. 1 et 2, pp. 71 à 116 et 215 à 238.

——. De la nécessité, Archives de la Société belge de Philosophie, fasc. I, 1928. Repris dans *Essais pluralistes.*

- Le problème sociologique du rire, *Revue philosophique*, t. CVI, 1928, Repris dans *Essais pluralistes*.

——. Le problèmes sociologique du rire, *Revue philosophique*, t. CVI, 1928. Repris dans Essais pluralistes.

——. *La deuxième vertu du XIXe siècle*, Discours prononcé à la séance de rentrée de L'institut des Hautes Etudes, Bruxelles, Imprimerie médicale et scientifique. Repris dans *Essais pluralistes*.

——. La pensée confuse, *Annales des Hautes Etudes de Gand,* t. III, *Etudes philosophiques*, pp. 17 à 26, 1939. Repris dans *Essais pluralistes*.

——. *Esquisse d'une philosophie de valeurs*, Paris, Alcan, 1939, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

——. *Sociologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948. travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, Univ. Libre de Bruxelles.

——. *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias,* Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948. Bibliothèque scientifique 14.

——. *Essais pluralistes*, paris, Presses Universitaires de France, 1950.

——. Fragments pour la théorie de la conaissance de M.E. DUPREEL, réunis par Ch. PERELMAN, *Dialectica* 4 et 5, 1947.

- DÜRR (Karl), Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel, *Dialectica* 1, 1947.

- ELIASBERG (W.G.), Speaking and Thinking, dans *Symposium Thinking and Speaking*, pp. 93 à 110 (voir REVESZ).

- EMPSON (William), *Seven types of ambiguity*, Londres, Chatto a. Windus, Toronto, Oxford University Press, 1947; second edition, revised and reset (first published, 1930).

- EPICTETE, *Entretiens*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé. Texte établi et traduit par Joseph SOUILHE, 2 vol., liv.I, 1943 ; liv. II, 1949. (Toutes les références aux liv. I et II sont prises à cette édition).

——. *Les entretiens* recueillis par ARRIEN, traduction V. COURDAVEAUX, Paris Didier, 1862.

- ERDMANN (Karl Otto), *Die BEDEUTUNG des Wortes ; Aufsätze aus dem Grenzfebiet der Sprach-psychologie und Logik*, Leipzig, Haessel, 1925, 4e Auflage (1re éd. 1904).

- ESTEVE (Claude -Louis), *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, Paris, Vrin, 1938. Avant-propos de M. GUEROULT.

- FEBVRE (Lucien), Comment Jules Michelet inventa la Renaissance, *Studie in honore di Gino Luzzatto,* t. III, pp. 1 à 11, Milano, Giuffré, 1950.

- FENELON, *Œuvres*, Paris, Lebel, 1824, t. XXI ; *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier*.

- FEIGL (Herbert), De Principiis Non Disputandum... ? dans *Philosophical Analysis*, pp. 119 à 156. (voir Max BLACK).

- FESTINGER (Leaon), Informal social communication, Research Center for group dynamics, University of Michigan. *Psychological Review*, vol. 57, n5, septembre 1950, pp. 271 à 282.

- FESTINGER (Léon) and THIBAUT (John), Interpersonal communication in small groups, *Journal of abnormal and social Psychology*, 1951, n 46, pp. 92 à 99.

- FINDLAY (J.N.) Morality by convention, *Mind*, 1944, vol. L III,n.s., pp. 142 à 169.

- FLECHIER (abbé de S. Severin), *Oraison funèbre de tres-haut et tres-puissant prince Henri de la Tour d'Auvergne, Vicomte de Turenne*, prononcée dans l'Eglise de Saint Eustache le 10 de Janvier 1676, paris, 1676.

- FLEW (A.), *Essays on Logic and Language*, Oxford, Blackwell, 1951.

- FRACASTORO (Girolamo), *Hieronymi Frcastorii Veronensis opera omnia*. In unum proxime post illius mortem collecta. Accessit index locupletissimus.

- segunda editio, Venise, Juntas, 1574.

——. *Sifilide ossia del mal francese*, *libri III*. Traduzione, introduzione e note di Fabrizio WINSSPEARE, col testo latino del poema separatamente impresso. Firenze, Leo S. Olschki, 1955. Biblioteca della Rivista di storia delle scienze mediche e naturali, vol. VI.

- France (A), *La rôtisserie de la reine Pédauque*, Paris, Calmann- Lévy, 58e éd., sans date.

- FUN FARE, *A treasury of Reader's Digest Wit and Humor*, New York, Simon and Schuster, 1949.

- GANDON (Yves), *Le démon du style*, Paris, Plon, 1938.

- GARIN (Eugenio), *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento,* Biblioteca di cultura moderna, Bari, Laterza e figli, 1952 (avait paru en allemand: Der italienische Humanismus, Bern, Francke, 1947.

- GARLAN (Edwin N.), *Legal realism and justice*, New York, Columbia University Press, 1941.

- GELLNER (Ernest); Maxims, *Mind*, vol. LX, nouv. Sér., n 239, July 1951, pp. 383 à 393.

- GHEORGHIU (C.Virgil), *La vingt cinquième heure*, traduit du roumain par Monique SAINT - CÔME, collection «Feux Croisés», Paris, Plon, 1949. Préface de Gabriel MARCEL.

- GIBERT (Balthassar), *Jugemens des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique, avec un précis de la doctrine de ces auteurs*, Paris, Estienne, 3 vol., 1713, 1716, 1719.

- GIBSON (Ch). (voir RICHARDS).

- GIDE (André), *Journal (1889-1939)*, Paris, Gallimard, 1940, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade.

——. *Journal (1939-1942)*, Paris, Gallimard, 1946, N.R.F.

——. *Prétextes*, Paris, Mercure de France, 1947.

- GILSON (Etienne), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2e éd.

——. *Le thomisme*, 5e éd., Paris, Vrin, 1945.

- GIRAUDOUX (Jean), *Lectures pour une ombre*, paris, Emile-Paul, 1930.

——. *La Frnçaise et la France*, Paris, Gallimard, 1951, N.R.F.

- GOBLOT (Edmond), *La logique des jugements de valeur*, paris, Colin, 1927.

——. *Traité de logique*, Paris, Colin, 6e éd., 1937.

- GOLDSCHMIDT (Victor), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1947.

——. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Collège philosophique, Paris, Vrin, 1953.

——. GONSETH (F), L'idée de dialectique aux Entretiens de Zurich, *Dialectica*, 1, 1947, pp. 21 à 37.

——. La notion du normal, *Dialectica*, 3, 1947, pp. 243 à 252.

——. Interventions dans les deuxièmes Entretiens de Zurich, sur l'idée de dialectique, *Dialectica*, 6, 1948, pp. 89 à 303.

——. Interventions dans les troisièmes Entretiens de Zurich, Le principe de dualité, *Dialectica*, 22-25, 1952-1953.

- GOOD (I.J), *Probability and the weighing of evidence*, London, Charles Griffin and c, 1950.

- GOUHIER (Henri), La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, dans *Retorica e Barocco* (voir E. CASTELLI).

- GOURMONT (Rémy DE), *La culture des idées*, Paris, Mercure de France, 1900.

- GRACIAN (Baltasar), *L'homme de Cour (Oraculo manual y arte de prudencia)*, Traduit et commenté par le sieur Amelot DE LA HOUSSAIE, Augsbourf, Paul Kûhtze, 1710, Epître au Roi, Préface («J'ai moissonné el Discreto, ainsi que le Héros pour enrichir ma traduction de tout ce qu'il y a de plus beau...»).

- GRENET (Paul), *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948.

- GUIGUES (le Chartreux), *Quinti meditaciones, Patrologie latine de MIGNE,* t. CLIII, Paris, 1880.

- GUILLAUME (Paul), *Manuel de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, nouv. Ed. revue et augmentée, 1948.

- GUITON (Jean), *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933.

- GURWITSCH (Aron), Sur une racine perceptive de l'abstraction, *Actes du XIe Congrès international de Philosopjie, Bruxelles, août 1953*, Amsterdam, North- Holland Publishing Cy, Louvain, E. Nauwelaerts, vol. II, pp. 43 à 47.

- GWYNN (Aubrey), *Roman education from Cicero to Quintilian*, Oxford, The Clarendon Press, 1926.

- HALKIN (L.-E), *Initiation à la critique historique*, Cahiers des Annales, 6, Paris, Colin, 1956, 2e éd.

- HARDING (T. Swann), Science at the Tower of Babel, *Philosophy of Science*, vol. 5, n3, July 1938, pp. 338 à 353.

- HAYAKAWA (S.I.), in consultation with Basil H. PILLARD, *Language in Thought and Action*, New York, Harcourt, Brace and C, 1949 (édition augmentée et corrigée de *Language in Action*, 1941).

——. *Language, Meaning and Maturity,* Selections from ETC: a Review of genral semantics, 1943-1953, edited by..., New York, Harper and Brothers, 1954.

- HEBB (D.O.), *The organization of behavior*, New York, Wiley, 1949.

- HEBB (D.O.) and THOMPSON (W.R.), The social significance of animal Studies, *Handbook of social psychology*, vol. I, pp. 532 à 561 (voir LINDZEY).

- HELSON (Harry), Adaptation level as a basis for a quantitative theory of franmes of reference, *The Psychological Review*, vol. 55, n 6, nov. 1948, pp. 297 à 313.

- HEMPEL (Carl G.), Vagueness and Logic, *Philosophy of Science*, vol. 6, n 2, avril 1939, pp. 163 à 180.

——. *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, University Press, 1955. Second impression (published 1952). International encyclopedia of unified science, vol. I and III: Foundations of the unity of science, vol. II, n.7.

- HEMPEL (Carl G.) et OPPENHEIM (Paul), *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leiden, Sythoff, 1936.

- HOLLINGWORTH (H.L.), *The psychology of the audience*, New York, American Book Cy, 1935.

- HOLMER (Paul L.), Kierkegaard and ethical theory, *Ethics*, vol. LXIII, n3, part I, avril 1953, pp. 157 à 170.

- HOMERE, *ILIADE*, TEXTE établi et traduit par P. MAZON, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, 4 vol., 1937.

- HOVLAND (Carl I.), Effects of the Mass Media of Communication dans *Handbook of social psychology,* vol. II, pp. 1062 à 1103 (voir LINDZEY).

- HOVLAND (Carl I.), LUMSDAINE (ARTHUR A.), SHEFFIELD (Fred. D.), *Experiments on Mass Communication*, Princeton, Princeton University Press, 1949, Studies in Social Psychology in World War II, vol.III.

- HOVLAND (Carl I.) and WEISS (W.), The influence of source credibility on communication effectiveness, in *Public opinion quarterly*, 1952, 15, pp. 635 à 650.

——. (Voir aussi KELMAN).

- HOYLE (Fred), *The Nature of the Universe. A Series of Broadcast Lectures*, Oxford Basil Blackwell, 1951, 10th impr. (Firest printed, 1950).

- *Le Hsiâo King* (voirt LEGGE).

- HULL (Cordell), *The memoirs of...*, 2 vol., New York, Macmillan, 1948 (1er vol: 1871; 2e vol.1941-1945).

- HUME, (DAVID), *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. LEROY, Paris, Aubier, 1946, 2 vol.

- HUSSERL (Edmund), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Française, par E. GERRER, *Etudes philosophiques*, 4e année (1949), n 2 pp. 127-159.

- HUXLEY (Julian), *Soviet genetics and world science (Lysenko and the meaning of heredity),* London, Chatto and Windus, 1949.

- ISAYE (Gaston), La justification critique par rétorsion, *Revue philosophique de Louvain*, t. 52, 3e série, n 34, mai 1954, pp. 205 à 233.

- ISOCRATE, *Discours*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'As. Guillaume Budé, 3 vol., t.I, texte établi et traduit par

Georges MATHIEU et Emile BREMOND, 1928 ; t. II, id, 1942 ; t. III, texte établi et traduit par G. MATHIEU, 1942.

- JAMATI (G), *Le langage poétique, dans formes de l'art, formes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 261 à 279.

- JAMES (W), *Essays in Pragmatism (premier essai : The sentiment of rationality)*, New York, Hafner Pub. C, 1948, edited with an introduction by Albury CASTELL.

- JANKELEVITCH (V.), *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949.

- JANSON (Paul), *Discours parlementaires,* 2 vol., Bruxelles, Vve Monnom, 1905.

- JASPERS (K), *Psychopathologie générale*, traduit d'après la 3[e] éd. Allemande par A. KASTLER et J. MENDOUSSE, Paris, Alcan, 1927, Bibliothèque de Philosophie contemporaine (1[re] éd. all., 1913).

- JERÔME (saint) *Epistolae, Patrologie matine de* MIGNE, t. XXII, Paris, 1845

- . JOUHANDEAU (Marcel), *Essai sur moi-même*, Marguerat, 1946.

——. *Un monde*, Paris, Gallimard, 1950, N.R.F.

——. *De la grandeur*, Paris, Grasset, 1952.

——. *Les Ana de Madame Apremont (Asperimontisana)*, Paris, Gallimard, 1954, N.R.F.

- JUNG (C.G.), *Psychologie und Religion*, Zûrich, Rascher, 1940.

- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, Alcan, 1927.

——. *Prolégaomènes à toute métaphysique future*, trad.J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1930.

- KAUFMANN (Felix), *Methodology of the social sciences*, New York, Oxford University Press, 1949. Second Printing (First 1944).

- KELMAN (HERBERT C.) and HOVLAND (Carl I.), "Reinstatement" of the Communicator in Delayed Measurement of Opinion Change, *The Journal of abnormal and soc. Psychol.*, vol. 48, July 1953, n, pp. 327 à 335.

- KELSEN (Hans), *Reine Rechtslehre*, Leipzig, Wien, Deuticke, 1934.

- KEYNES (John) Maynard, *A treatise on probability*, London, Macmillan, 1921.

——. *A treatise on money*, London, Macmillan, 1930, 2 vol.

——. *The general theory, of employment, interest and money*, London, Macmillan, 1936.

- KLAGES (Ludwig), *Notions fondamentales de la caractérologie dans le diagnostic du caractère*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, Bibliothèque scientifique internationale, pp. 4 à 20.

- KLEIN (Viola), *The feminine character. History of an ideology with a foreword* by Karl MANNHEIM, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C, Editor Karl Mannheim, The international library of sociology and social reconstruction, 1946.

- KLEMPERER (Victor), L.T.I., *Notizbuch eines Philologen*, Berlin, Aufbau Verlag, 1947.

- KNEEBONE (G.T.), *Induction and probability*, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, vol. L, pp. 27 à 42, 1950.

- KNOWER (F.H), Experimental studies of changes in attitudes: I. A. study of the effect of oral argument on changes of attitude, *Journal of social psychology*, 1935, 6, pp. 315 à 347; II. A study of the effect of printed argument on changes in attitudes, *Journal of abnormal and social psychology*, 1936, 30, pp. 522 -532; III. Some evidence of attitude changes, *Journal of applied psychology*, 1936, 20, pp. 114-127.
- KOESTLER (Arthur), voir CROSSMAN, *The God that failed.*
- KÔHLER (Wolfgang), *The place of value in a world of facts*, New York, Liverigjt Publishing Corporation, 1938.
- KOTARBINSKI (T.), *Traktat o dobrej robocie (traité du bon travail),* Lodz, Societas scientiarum Lodziensis, 1955.
- KOU HONG MING et BORREY (francis), *Le Catéchisme de Confucius. Contribution à l'étude de la sociologie chinoise*, Paris, Marcel Rivière, 1927.
- La BRUYERE, *Œuvres complètes*, Texte établi et annoté par Julien BENDA, Paris, N.R.F., 1941, Bibliothèque de la Pléiade.
- LALANDE (André), *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, Collection : «A la recherche de la vérité».
- Lalo (Charles), *Esthétique du rire*, Paris, Flammarion, 1949, Bibliothèque de Philosophie scientifique.
- LASSWELL (Harold D.), CASEY (Ralph D.) and SMITH (Bruce Lannes), *Propaganda and Promotional Activities, an annoted bibliography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Londres, Humphrey Milford, Oxford Univ. Press, 1935. Prepared under the direction of the advisory Committee on pressure groups and propaganda. Social Science Research Council. Articlede de tête de LASSWELL, The study and practice of propaganda. (Pour le volume suivant voir SMTH).
- LASSWELL (Harold D.), LEITES (Nathan), and Associates, *Language of politics. Studies in quantitative semantics*, New York, Stewart, 1949.
- LECOMPTE DU NOÜY, *L'homme et sa destinée*, Paris, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1948.
- LEFEBVE (M.-J.), *Jean Paulhan. Une philosophie et une pratique de l'expression et de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1949, N.R.F., Les Essais, XXXIII.
- LEFEBVRE (H.), *A la lumière du matérialisme dialectique : I. Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Editions sociales, 1947.
- LEGGE (James) The secred books if the East, translated by various scholars and edited by F. Max FÜLLER, London, Henry Frowde, Oxford University Press. Vol. III : *The texts of confucianism.* Part. I : *The Shû King..., the Hsiâo King or classic of filial piety*, translated by James LEGGE, 1879; vol. XXVIII: *The texts of Confucianism.* Part IV : *The Lî Kî, book XXXIX, Tâ Hsio or the great learning*, translated by James LEGGE, 1885.

——. *The Chinese classics with a translation*, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes, London, Henry Frowde, New York, Macmillan, Oxford Clarendon Press, 7 vol., 2e éd., 1893.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Die philosophischen Schrifteen,* Herausgegeben von C.J. GERHARDT, 4. Band (Discours de Mataphysique), Berlin, Weidmann,

1880; 5. Band (*Nouv. Essays sur l'entendement*), id., 1882; 6. Band (*Essais de Théodicée*), Leipzig, A. Lorenz, 1932.

- Lettes (Natham), *Interaction: The Third International on its Changes of policy*. Revised from document 25, Experimental division for the study of war time communications, Library of Congress, May1, 1942, dans *Language of politics*, pp. 293 à 333 (voir LASSWELL).
- LENOBLE (Robert), Histoire et Physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 112 à 135.
- LEVINAS (Emmanuel), La réalité et son ombre, *Les temps modernes*, nov. 1948, pp. 771 à 789.
- LEWIS (Clarence Irving), *An analysis of knowledge and valuation*, La Salle, Illinois, The open court publishing C, 1946.
- LINDZEY (Gardner), *Handbook of social psychology*, edited by..., Cambridge, Mass., Addison Wesley Publishing C, 1954, 2 vol.
- LIPPITT (Ronald), POLANSKY (Norman) and ROSEN (Sidney), The dynamics of power. A field study of social influence in groupe of children, *Human relations*, vol. V, n 1, 1952, pp. 37 à 64.
- LIPPMANN (Walter), The Election: Taft, Dewey and Vandenberg, *New York Herald Tribune*, éd. De Paris, March 12, 1948.
- LOCKE (John), *An Essay converning human understanding*, London, Routledge, 1894.

——. *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, edited by J.W. GOUGH, Oxford Blackwell, 1948.

- LONGIN (Pseudo), *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours traduit du grec*, dans *Oeuvres* de Nicolas BOILEAU - DESPREAUX, Amsterdam, François Changuion, 1729, vol. III.
- LUMSDAINE (Arthur A.) (voir HOVLAND).
- LUND (Frederick Hansen), The psychology of belief, *J. of abnormal and social Psychology*, vol. XX, 1925, pp. 63 à 81 et 174 à 196.
- MACH (E.), *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen szur Psychologie der Forschung*, Leipzig, Barth, 1905.
- McHKEON (Richard), *Democracy in a world of tensions*. A symposium prepared by Unesco. Edited by... with the assistance of Stein ROKKAN University of ChicagoPress, 1951.

——. Dialectic and political though and action, *Ethics*, vol. LXV, number 1, oct. 1954, pp. 1 à 33.

- MADARIAGA (Salvador DE), *Anglais, Français, Espagnols*, Précédé d'une note d'André MAUROIS, Paris, Gallimard, 1930, N.R.F.
- MAIER (Norman R.F.), The quality of group decisions as influenced by the discussion leader, *Human relations*, vol. III, number 2, 1950, pp. 155 à 174.
- MALRAUX (André), *Saturne. Essai sur Goya*, Paris, Gallimard, 1950, N.R.F., La Galerie de la Pléiade.

- MANNOURY (G.), *Handboek der analytische signifika*. Bussum, F. G. Kroonder, Deel I: *Geschiedenis der bergipskritiek*, 1947; Deel II: *Hoofdbegrippen en methoden der signifika. Ontogenese en fylogenese van het verstandhoudingsapparaat*, 1948.

- MARANGONI (Matteo), *Apprendre à voir (Saper vedere),* trad. De la 9e éd. Italienne par Denise LOMBARD, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1947.

- MARCEL (Gabriel), *Un homme de Dieu, Quatre actes,* Paris, Grasset, 1925, Les Cahiers verts, 51.

——. *Le monde cassé,* pièce en quatre actes, suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

——. *Le chemin de crête,* pièce en 4 actes, Paris, Grasset, 1936.

——. *Rome n'est plus dans Rome*, pièce en 5 actes, Paris, Théâtre, n 56, Janvier 1952.

- MARITAIN (Jacques), *Raison et raisons. Essais détachés*, Paris, L.U.F., Fribourg, Egloff, 1947.

- Introduction dans *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, textes réunis par l'Unesco, Paris, Sagittaire, 1949, pp. 11 à 18.

- MAROUZEAU (J), *Précis de stylistique français*, Paris, Masson, 1950.

- MARROU (H.I), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris. Editions du Seuil, 1949, collection «Esprit».

- MASSILLON, *Œuvres complètes*, éditées par l'abbé MIGNE, 2 vol., t. 42 et 43 de la Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés (60 vol.), Paris, 1854.

- MAURIAC (François), *Génitrix*, Paris, Grasset, 1923, Les cahiers verts, 30.

——. *Le mystère Frontenac*, Paris, Grasset, 1933.

——. *Les maisons fugitives*, illustré de 100 photographies de Jean -Marie MARCEL, Paris, Grasset, 1939.

- MENG -TSEU (voir PAUTHIER).

- MERE (chevalier DE), *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles-Lettres, 3 vol., 1930 Collection des Universités de France.

- METREDITH JONES (C.), The conventional Saracen of the songs of geste, *Speculum*, vol. XVII, n2, avril 1942.

- MERLEAU- PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 N.R.F., Bibliothèque des Idées.

- MILL (John Stuart), *Système de logique déductive et inductive,* Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, trad. Sur la 6ème éd. Anglaise par Louis PEISSE, 2 vol., Paris, Ladrange, 1866.

——. *L'utilitarisme*, 2ème éd., traduit par P.-L. Le MONNIER, Paris, Alcan, 1889.

- MILLIOUD (Maurice), La propagation des idées, *revue philosophique*, 1910, vol. 69, pp. 580 à 600; vol. 70, pp. 168 - 191.

- MINKOWSKI (Eugène), Le langage et le vécu, *Archivio di Filosofia*, vol. Semantica, Roma, Fratelli Bocca, 1955, pp. 351 à372.

- MIRABEAU l'AÎNE, *Collection complète des travaux de… à l'Assemblée nationale*, éditée par M. Etienne MEJAN. 5 vol., I et II, Lejay, 1791. III à V, Devaux, 1792.

- MOLIERE, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Maurice RAT, paris Gallimard, 1932, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, 12 vol.

- MONTAIGNE, *Essais*, texte établi et annoté par Albert THIBAUDET, Paris, Gallimard, 1946, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade.

- MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, avec des notes de DUPIN, CREVIER, VOLTAIRE, MABLY, SERVAN, LA HARPE, etc., Paris, Firmin Didot, 1843.

- MOORE (Willis), Structure in *sentence and in fact. Philosophy of science*, vol.5, n1, janvier 1938.

- MORPURGO TAGLIABUE (Guido), La retorica aristotelica e il barocco, dans *Retorica e Barocco*, pp. 119 à 195 (voir E. CASTELLI).

- MORRIS (Charles), *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice - Hall, 1946.

- MULLAHY (Patrick), *The Contributions of Harry Stack Sullivan, A symposium on interpersonal theory in psychiatry and social science*, edited by... Meetings of the William Alanson White Association, on October 13-14th, 1951; New York, Hermitage House, 1953. Second printing.

- NAESS (Arne), *Interpretation and preciseness. A contribution to the theory of communication*, Oslo, Dybwad, 1953.

- NAVARRE (Octave), *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris Hachette, 1900.

- NEVE (Joseph), *Antoine de La Salle. Sa vie et ses ouvrages* - suivi du Réconfort de Mme Du Fresne d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque royale de Belgique, Paris, Champion, Bruxelles, Falk, 1903.

- NEWMAN (cardinal John Henry), *Grammaire de l'assentiment*, traduit par Mme Gaston Paris, Paris, Bloud, 1907, Etudes de philosophie net de Critique religieuse (éd. Anglaise, 1870).

- NOGARO (Bertrand), *La valeur logique des théories économiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

- NOULET E., *Le premier visage de Rimbaud, Huit poèmes de jeunesse. Choix et commentaire*. Bruxelles, Académie royale de Langue et Littérature françaises de Belgique, 1953.

- ODIER (Dr Charles), *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale,* Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 2ème éd. 1947, collection «Etre et Penser», Cahiers de philosophie, 4-5.

——. *Le rôle des fonctions du moi dans l'évolution psychique*, Neuchâtel et Paris Delachaux & Niestlé. Actualités pédagogiques et psychologiques de l'Institut J.-J. Rousseau, Genève, t. I : *L'angoisse et la pensée magique. Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et la névrose d'abandon*, 1948 ; t. II : *L'homme esclave de son infériorité,* vol. I : Essai sur la genèse du moi, 1950.

- OGDEN (C.K.) and RICHARDS (I.A.), *The meaning of meaning. A Study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C, 4ème éd., 1936 (1ère éd., 1923).

- OLBRECHTS - TYTECA (L.) (voir PERELMAN, Ch).

- OMBREDANE (Dr André), *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, Paris, Presses Universitaires de france, 1950.

- ORS (Eugenio D'), *Coupole et monarchie*. Suivi d'autres études sur la morphologie de la culture. Version française d'Andrée DE STOUTZ, Les Cahiers d'Occident, 6, 2ème série, pp. 1 à 112, Paris, Livrairie de France, 1929.
- OSSOWSKA (Marie), *Podstawy Nauki o Moralnosci (Les fondements d'une science de la morale)*, Varsovie, Czytelnik, 1947.
- PAECHTER (HEINZ), in association with HELLMAN (Bertha), PEACHTER (Hedwig), PAETEL (Karl O.), *Nazi-Deutsch. A glossary of contemporary german usage*, New York, Frederik Ungar Publ. C 1944.
- PAGNOL (Marcel), *César*, Lausanne, Henri Kaeser, 1949.
- PARAIN (Brice, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris Gallimard, 1942, N.R.F., Bibliothèque des Idées.
- PARETO (Vilfredo), *Traité de sociologie générale*, éd. Française par Pierre BOVEN, revue par l'auteur, Paris, Payot, 1917 - 1919, 2 vol.
- PASCAL, *L'œuvre*, texte établi et annoté par Jacques CHEVALIER, Paris, Gallimard, 1950, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade.
- PATON (H.J.), The Emotive Theory of Ethics. Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham, July 1948, dans *Logical Positivism and Ethics*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXII, London, Harrison and Sons, 1948, pp. 107 à 126.
- PAULHAN (Jean), *Le guerrier appliqué*, Paris, Gallimard, 1930, N. R.F.

——. *Les hain-tenys*, Paris, Gallimard, 1938, N.R.F. (édité 1914 chez Genthner).

——. *Les fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres,* Paris, Gallimard, 1941, N.R.F.

——. *Entretien sur des faits divers*, Paris, Gallimard, 1945, éd. Illustrée par André LHOTE.

——. Les figures ou la rhétorique décryptée, *Cahiers du Sud*, n 295, 1949 36ème année. (Enquête de Francis PONGE, *Questions rhétoriques*) pp. 361 à 395.

——. *La preuve par l'étymologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1953, collection «Métrique».

- PAUTHIER (G), *Les Sse Chou, ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine : I Le Ta-Hio ou la grande étude*, ouvrage de KHOUNG-FOU - TSEU et de son disciple THENG - TSEU, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard; accompagné du commentaire complet de TCHOÛ- HÎ, Paris, Firmin-Didot, 1837.

——. *Confucius et Mencius. Les quatre livres de Philosophie morale et politique de la Chine*, Paris, Charmentier, 1852.

- PERELMAN (Ch), Réflexions sur l'explication, Note sociologique, *Revue de L'institut de Sociologie* (Bruxelles), 19ème année, n 1, Janvier -mars 1939.

——. *De la Justice*, Bruxelles, Office de Publicité, 1945. Actualités sociales, nouv. Sér., Univ. Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay

——. Philosophies premières et philosophie régressive, *Dialectica*, 11, 1949 (repris dans *Rhétorique et philosophie*).

——. La quête du rationnel. *Etudes de philosophie des sciences, en hommage à F. Gonseth*, Neuchâtel, éditions du Griffon, 1950 (repris dans *Rhétorique et philosophie*).

——. Réflexions sur la justice, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1951, n°2, pp. 255 à 281.

——. *De la preuve en philosophie,* Mélanges G. Smets, Bruxelles. Librairie encyclopédique, 1952 (repris dans *Rhétorique et philosophie*).

——. Raison éternelle, raison historique, dans *L'homme et l'histoire*, *Actes du VI Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Paris; presses Universitaires de France, 1952 (repris dans *Rhétorique et philosophie*).

——. Education et Rhétorique, *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, t. XIV, n 60, déc. 1952, pp. 129 à 138.

——. La vulgarisation scientifique, problème philosophique, *Revue Alumni*, Bruxelles, mars 1953, pp. 321 à 323

——. Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance, *Actes du II^e^ Congrès internationale de l'Union Internationale de Philosophie des Sciences*, Zurich, 1954, I, pp. 150 à 159; Neuchâtel, éd. Du Griffon, 1955

——. La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue, communication aux Entretiens d'Athènes de l'Institut international de Philosophie, sur le thème «Dialogue et Dialectique» (avril 1955), *Revue de métaphysique et de morale*, jan - juin 1955, pp. 26 - 31.

——. Problèmes de logique juridique. Communication IV dans Essais de logique juridique. A propos de l'usufruit d'une créance, *Journal des Tribunaux*, 71ème année, n°4104, 22 avril 1956, pp. 272 à 274.

- PERELMAN (Ch) et OLBRECHTS - TYTECA (L), Logique et rhétorique, *Revue philosophique*, janvier - mars 1950 (repris dans *Rhétorique et philosophie*).

——. Acte et personne dans l'argumentation, texte anglais dans *Ethics*, juillet 1951 (repris dans *Rhétorique et philosophie*).

——. *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952 Bibliothèque de Philosophie contemporaine, avec une préface d'Emile BREHIER.

——. Les notions de l'argumentation, *Archivio di Filosofia*. Vol. *Semantica,* Rome, 1955, pp. 249 à 269.

- PERELMAN (Sophie), Introduction aux relations diplomatiques entre la Belgique et les Etats-Unis (septembre 1830 - janvier 1832), *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, t. CXIV, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1949, pp. 189 à 226.

- PETRONE (Petronius Arbiter Titus), *Le Satiricon*, texte établi et traduit par Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles - Lettres, 1931, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé.

- PIAGET (Jean), *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Nestlé, 1924.

——. *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Aclan, 1927.

——. *Traité de logique*, Paris, Colin, 1949.

——. *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 3 vol.

- PICHON (E), *Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent. Evolution normale - pathologie - traitement*, Paris, Masson, 1936.
- PITT (William), *Orations on the French War to the Peace of Amiens,* London, J.M. Dent, New York, E.P. Dutton, Everymab's Library.
- PLATON, *Oeuvres completes*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé; T. III, II partie *Gorgias*, texte établi et traduit par alfred Croiset, et louis Bodin, 1923 ; T. IV, IIIe Partie, *Phèdre*.Texte établi et traduit par Léon ROBIN, 1933 ; T. VI, VIII, 1ere et 2ème parties, *La République*. Texte établi et traduit par Emile CHAMBRY, 1932 - 1934 ; T. XI, *Les lois*, Traduction E. des Places, 1951, Livres I à VI; T. XII, *Les lois*, livres VII à X. traduction Auguste Diès, 1956.
- PLAUTE, Comédies VII, *Trinummus*, Paris, Les Belles -Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé. Texte établi et traduit par Alfred ERNOULT, 1940.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, Paris, Les Belles - Lettres. Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 4 vol. Texte des vol. 1 à 3 établi et traduit par Anne -Marie GUILLEMIN, 1927 - 1928.
- PLOTIN, *Ennéades*, Paris, Les Belles - Lettres. Collection des Universités de France sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé. Texte traduit par Emile BREHIER, 6 tomes en 7 vol., 1924 à 1938.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, traduites par RICARD, Paris, Lefèvre et Charpentier, 1844.
- POE (Edgar Allan), The fall of the house of Usher (1838) dans *Tales of mystery and imagination*, London J.M. Dent, New York, E.P. Dutton, 1908, Everyman's livrary.
- POINCARE (Henri), *La valeur de la science*. Avec une introduction de Louis Rougier, Génève, Constant Bourquin, 1946, Editions du Cheval Ailé. Classiques français du XXè siècle.
- POLAK (Dr Fred. L.), *Kennen en Keuren in de sociale watenschappen*, Leiden, Stenfert Kroese, 1948.
- POLANSKY (Norman) (voir LIPPITT).
- POLANYI (Michael), *the logic of liberty*, London, Rouetledge and Kegan Paul, 1951. International Library of sociology and social reconstruction.
- PONGE (Francis), *Le Lézard*, Paris, Galerie Jeanne Bucher, 1953.
- POPPER (Karl), *Logik der Forschung*, Vienne, Springer, 1935.
- PORZIG (Walter), *Das Wunder der Sprache. Problème, Methoden und Ergebnisse der moderne Sprachwissenschaft*, Berne, Francke, 1950.
- PRADINES, Maurice), *Traité de psychologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, Logos. (Introduction aux études philosophiques), 2 vol.
- *Principia Rhetorices*, (voir saint AUGUSTIN).
- PRIOR (Arthur N.), *Logic and the basis of ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- PROUST (Marcel), *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1946-1947 : A la recherche du temps perdu, 15 vol.
- PUGET (Claude-André), *La peine capitale*, Drame en 3 actes, Paris, Stock, 1948.

- QUETELET (Adolphe), *Physique sociale*, Bruxelles, C. Mucquardt, 2 vol., $2^{ème}$ éd., 1869.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire (De institutione oratoria)*, texte revu et traduit par Henri BORNECQUE, Paris, Garnier, 1933 - 134, 4 vol.
- RACINE, *Théâtre (Œuvres complètes, t.I)*, texte établi par R. GROOS, E. PILON et R. PICARD. Présentation, notes et commentaires par Raymond PICARD, Paris, Gallimard, 1951 N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade.
- RAMUS (P), *Dialecticae libri duo, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis apud Wechelum 1560.
——. *Dialecticae Libri duo, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis, apud Andream Wechelum, 1566 (diffère de la précédente).
- REAU (L), L'influence de la forme sur l'iconographie médiévale, dans *Formes de l'art, formes de l'esprit*, pp. 85 à 105, Paris, Presses Universitaires de France 1951.
- REVESZ (G), *Thinking and speaking, a sumposium edited by...*, Amsterdam, North - Holland Publ. C, 1954.
- REYES (Alfonso), *El Deslinde. Prolegomenos a la teoria litéraria*, Mexico, Centro de estudios literarios de el Colegio de Mexico, I, 1944.
- *Rhétorique à Herennius (Ad. C. Herennium de ratione dicendi)*, ouvrage longtemps attribué à CICERON, texte revu et traduit par Henri BORNECQUE, Paris, Garnier, 1932.
- RICHARDS (Ivor Armstrong), *Principles of literary criticism*, London Routledge a. Kegan Paul. Thirteenth impression 1952. (First published 1924 Second edition with two new appendices 1926).
——. *The Philosophy of Rhetoric* (Mary Flexner Lectures at Bryn Mawr), New York, London, Oxford University Press, 1936.
——. *Interpretation in teaching*, London, Routledge a. Kegan Paul; Second impression 1949 (First published 1938).
——. Interventions dans A symposium on emotive meaning, *The Philosophical Review*, 1948, pp. 145 à 157.
- RICHARDS (I.A.) and GIBSON (Christine), *Learning Basic English. A pratical handbook for english speaking people*, New York, W.W. Norton and Cy, 1945.
——. (Voir aussi OGDEN).
- RIEZLER (Kurt), Political decisions in modern society, *Ethics*, col. LXIV, n2, part II, janvier 1954, pp. 1 à 55.
- RIGNANO (Eugenio), *Psychologie du raisonnement*, Paris, Alcan, 1920, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.
- RIMBAUD (Arthur), *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Rolland DE RENEVILLE et Jules MOUQUET, Paris, Gallimard, 1951, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade.
- RIVADENEIRA (Padre Pedro DE), *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola, Fundador de la religion de la compania de Jesus*, Madrid, Administracion del apostolado de la prensa 1920.
- RIVIERE (Jacques), *Aimée*, Paris, Gallimard, 1922, N.R.F.

- ROBINSON (Richard), The Emotive Theory of Ethics. Symposia read et the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Associationat Durham, July 1948, dans *Logical Positivism and Ethics*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXII, London, Harrison and Son 's, 1948, pp. 79 à 106.

- ROGGE (Eberhard), *Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Das grundsätzliche Sprechen der Logistik, der Sprachkritik und der Lebens- Metaphysik*, Meisenheim, Hain, 1950 (ouvrage posthume).

- ROLLAN (Romain), *Colas Breugnion*, Paris, Albin Michel, Le Livre de poche.

- ROMAINS (Jules), *Les hommes de bonne volonté*, Paris, Flammarion, 27 vol., vol. XII : Les créateurs, 1936.

——. *Psyché*, 3 vol. Paris, 1929, Gallimard, N.R.F., vol. III : Quand le navire...

- ROME (chanoine A.), La vitesse de parole des orateurs attiques, *Bulletin Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 5e série, 1952, 12.

- RONSARD, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Gustave COHEN, Paris, Gallimard, 2 vol., 1938, N.RF., Bibliothèque de la Pléiade.

- ROSEN (Sidney) (voir LIPPITT).

- ROSTAND (François), *Grammaire et affectivité*, Paris, J. Vrin, 1951.

- ROTENSTREICH (Nathan), The epistemological status of the concrete subject, *Revue international de Philosophie*, 22, 6e année, 1952, fasc.4, pp. 409 à 427.

- ROUSSEAU (J.-J.), *Emile ou De l'Education*, Paris, Firmin-Didot, 1898.

- RUSSELL (Bertrand), *Political ideals*, New York, Century Cy, 1917.

- RUYER (Raymond), *L'utopie et les utopies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

- RYLE (Gilbert), *The concept of mind*, London, Hutchinson, 1949, reprinted 1950.

——. *Dilemmas*. The Tarner lectures 1953, Cambridge Universty Press, 1954.

- Saint-Aubin; *Guide pour la classe de rhétorique, Philosophie, eloquence et didactique*, Namur et Bruxelles, La Procure, Gembloux, Duculot, 1945.

- SAINT-EVREMOND, *Œuvres*, sans lieu ni nom d'éditeur, 1753, 12 vol.

- SAINT-EXUPERY (Antoine DE), *Vol de nuit*, préface d'André GIDE, Paris, Gallimard, 1931, N.R.F.

- SALACROU (Armand), *Théâtre, III : un homme comme les autres*, Paris, Gallimard, 1942, N.R.F.

- SARTRE (J.-P), *La nausée*, paris, Gallimard, 1938, N.R.F., 12e éd.

——. *L'être et le n'éant*. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943, N.R.F, Bibliothèque des Idées.

——. *Les mains sales*, pièce en 7 tableaux, Paris, Gallimard, 1948, N.R.F.

——. *Situations*, Paris, Gallimard, I. 1947 ; II. 1948 ; III. 1949, N.R.F.

- SAULNIER (Verdun L.) *L'oraison funèbre au XVIe siècle*, Genève. Droz, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et documents, t. X, 1948.

- SCHAERER (René), Le mécanisme de l'Ironie dans ses rapports avec la Dialectique. *Revue de métaphysique et de morale*, 48e année, juillet 1941, pp. 181 à 209.

- SCHELER (Mas), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neues*

Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Halle a.d.S., M. Niemeyer, 1927, 3e Aufl. (1ère éd. 1916), *Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phânomenologische Forschung*, Bd, I u. II herausgegeben von E. HUSSERL, Freiburg i.B.

- SCHOLEM ALEI'HEM (RABINOVITCH), *L'histoire de Tèvié, mise en judéo-français d'Alsace* par Edmond FLEG, Paris, Rieder, 1925 (Judaïsme, Oeuvres1).

- SCHOPENHAUER (Arthur), *Sämtliche Werke*, Nach der ersten von Julius FRAUENSTÄDT besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur HÜBSCHER, Leipzig, Brockhaus, 6 vol., 1937 - 139.

——. *Saïmtliche Werke*, herausgegeben von Dr. Paul DEUSSEN, 6r Band, herausgegeben von Franz MOCKRAUER, München, Piper und C, 1932, (*Eristische Dialektik*, pp. 393 à 428).

——. SCHUHL (Pierre - Maxime), *Le merveileux, la pensée et l'action*, Paris, Flammarion 1952.

——. SCOT ERIGENE, Joannis Scoti liber de praedestinatione, *Patrologie latine* de MIGNE, t. CXXII, Paris, 1853.

——. SCOTT (Walter Dill), *Influencing men in business. The psychology of argument and suggestion*, New York, Ronald Press & C, 1920, 2e éd. Revue et augmentée en 1916 (1ère éd. 1911).

——. SECHEHAYE (M.-A.), *Journal d'une schizophrène. Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique*, paris, Presses Universitaires de France, 1950, Bibliothèque de Psychanalyse et de psychologie clinique.

- SENEQUE LE RHETEUR, *Controveses et suasoires (Controversiarum liber I-X; Suasoriarum Liber)*, nouvelle éd. revue et corrigée par Henri BORNECQUE, Paris, Garnier, 1932, 2 vol.

- SHAKESPEARE, *Works*, London, Ward Lock and C, 1 vol.

- SHEFFIELD (Fred D.) (voir HOVLAND).

- SILBERER (M.-L.), Autour d'un questionnaire, dans *Le disgnostic du caractère*, pp. 187 à 201, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, Bibliothèque scientifique internationale.

- SMETS (Georges), Carnet sociologique, note 50, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 1940, n1, pp. 148 à 149.

- SMITH (Adam), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Edited by Edwin CANNAN, with a new introduction by Max LERNER, NEW York, Random House, 1937, The modern Library.

- SMITH (Bruce Lannes), LASSWELL (Harold D.) and CASEY (D.), *Propagnada, communication and Public Opinion. A Comprehensive reference guide*, Princeton University Press, London, Cumberlege, oxford University Press, 1946 (voir aussi LASSWELL).

- SOLAGES (Mgr Bruno DE), *Dialogue sur l'analogie à la société toulousaine de philosophie*, Paris,, Aubier, 1946.

- SOPHOCLE, *Antigone*, traduction LECOMTE DE LISTE, Paris, Lemerre, sans date.

- SPENDER (Stephen) (voir CROSSMAN, *The God that failed*).

- SPINOZA, *Oeuvres*, t.III : *Ethique*, traduction Emile SAISSET, Paris, Charpentier, 1861.

- STANTON (Alfred H.) Sullivan's conceptions, dans The Contributions of Harry Stack Sullivan, pp. 61 à 100 (voir MULLAHY).

- Vol. XVII, 1942, pp. 570 à 574.

- STEARNS (MARCHAL W.) A note on Chaucer's attitude toward love, *Speculum* vol. XVII, 1942, pp 570 à 574.

- STEBBING (L.S), The method of analysis in metphysics, *proceedings of the Aristotelian society*, new series, vol. XXXIII, 1932 - 1933, pp. 65 à 94.

- STERNE (Laurence), *Vie et opinions de Tristram Shandy*, traduit de l'anglais par Charles MAURON, Paris, Robert Laffont, 1946, Amalthée.

- STEVENSON (Charles L.) *Ethics and Langage*, New Haven, Yale University Press; London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1947 (1ère éd. 1945).

——. Meaning: Descriptive and emotive, dans A symposium on emotive meaning, *The Philosophical Review*, 1948, pp. 127 à 142.

- STOKVIS (Dr. Berthold), *Psychologie der suggestie en autosuggestie met een inleinding over significa en moderne begripscritiek,* door Prof. G. MANNOURY, Lochem, De Tijdstroom, 1947.

- STROUX (Johannes), *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, Eduard Stichnote, 1949.

- STUTTERHEIM (Jr. C.F.P.), Psychologische interpretatie van taal-verschijnselen (Een immanente critiek), De *Nieuwe Taalgids*, XXXIe, 1937, pp. 259 à 271.

——. *Het begrip metaphoor. Een taalkundig en wijsgerig onderzoek*, Amsterdam, H.J. Paris, 1941.

- SULLIVAN (Harry), *The Interpersonal theory of psychiatry* (ouvrage posthume), Edited by Helen Swick PERRY and Mary Ladd GAWEL, With an introduction by Mabel Blake COHEN, New York, W. W. Norton and C, 1953. The William Alanson White Psychiatric Foundation Committee on Publication of Sullivan's writings (voir aussi MULLAHY).

- SÜSS (Dr Wilhelm), *Ethos, Studien zur ämteren griechischen Rhetoric*, Leipzig Teubner, 1910.

- *Le Ta Hio* (voir LEGGE, PAUTHIER).

- TALON (Omer), *Audomari Talaei ehetricae libri duo P. Rami praelectionibus illustrati*, Coloniae Agripinae, 1572.

- TARDE (G.), *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*, 2ème éd. Revue et augmentée, Paris, Alcan, 1895, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

——. *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1895, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

- *Le Tchoung-Young* (voir PAUTHIER).

- TERESA DE JESUS (santa), *Vida*, publicada por la Sociedad Foto-tipografico catolica, conforme al original autografo, Madrid, D.E. Aguado, 1873.

- THIBAUT (Jones) (voir FESTINGER).

- THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme théologique*, texte et trad. Français Société

Saint - Jean L'Evangéliste, Paris, Tournai, Rome, Desclée et C 1925 à 1945

——. *Opera omnia*, Secundum impressionem Petri Fiaccadori Parmae 1852 -1873. photolithographice reimpressa. Introduction de Vernon J. BOURKE, New York, Musurgia, 1948 -1950, 25 volumes.

- THOMPSON (W.R.) (voir HEBB).

- THOULESS (Robert H.), *How to think straight*, New York, Simon and Schuster, 1948.

- TIMON (CORMENIN, *Livre des orateurs*, Bruxelles, Société belge de Librairie, Hauman & Cie, 1843, 12e éd.

- TOFFANIN (Giuseppe), *Storia dell'umanesimo (dal XIII al XVI secolo)*, Napoli, Francesco Perrella, préface datée 1933.

- TRIER (Jost), *Der Deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. BandI, Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, Heidelberg, Winters, 1931, Germanische Bibliothek, II, 31.

——. Sprachliche Felder, Zeitschrift für deutsche Bildung, 8. Jahrg., I Heft, jan. 1932, pp. 417 à 427.

——. Das sprachliche Felde, Eine Auseinandersetzung. Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbidung, 10. Jahrgang, 1934, Heft 5, pp. 428 à 480.

- ULLMANN (S.), *Précis de sémantique française*, Berne, A. Francke, 1952.

- VALERY (P.), *Poésies*, Paris, Gallimard, 1942, 11e éd., N.R.F.

- VAN DANTZIG (D.), *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving,* Groningen - Batavia, P. Noordhoff, 1949 (Rede uitgesproken op 4. oct. 1948).

——. *Democracy in a world of tensions*, pp. 46 à 61 (voir MCKEON).

- VAYSON DE PRASENNE, *Les fraudes en archéologie préhistorique avec quelques exemples de comparaison en archéologie générale et sciences naturelles*, Paris, Emile Nourry, 1932.

- VERLAINE (P.), *Œuvres poétiques complètes*, texte établi et annoté par Y.G.LE DANTEC, Paris, Gallimard, 1951; N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade.

- VICO (G.-B.), *Opere*, Ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civilta da Giuseppe FERRARI, Milano, Soc. Tipogr. De' slassici italiani, 1837; 6 vol. (vol. 2-6 Genova 1835-1836).

——. *Delle instituzioni oratorie*, opera inedita volgarizzata dal latino dal padre Don Luigi PARCHETTI C.R. Somasco, Novi, Moretti, 1844 (non publié dans l'éd. Ferrari, 1837). Au sujet du texte latin voir:

——. *Opere*, VIII: Versi d'occasione e scritti di scuola con appendice e bibliografia generale delle opere, a cura di Fausto NICOLINI, Bari, Laterza, 1941; Scrittori d'Italia, 183, et voir aussi:

——. *Opere*; acura di Fausto NICOLINI, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi 1953, La letteratura italiana, vol. 43.

- VIEGWIEG (Theodor), *Topik und Jurisprudenz*, München, Beck, 1953.

- VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, *L'intersigne*, dans Contes cruels, Calmann-Lévy, 1889, pp. 238 à 262.

- VIVES (Juan Luis), *Obras completas*, Primera traslacion castellana integrea y directa por Lorenzo RIBER, Madrid, Aguilar, 2 vol., 1947-1948.
- VOLKELT (Johannes), *Gewisseit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungs fragen als Grundlegung der Erkenntnis Theorie*, München, Beck, 2e éd., 1930 (1ère éd., 1918).
- VOLKMANN (Richard), *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin, von der Nahmer, 1865.

——. *Rhetorik der Griechen und Römer*, Dritte Auflage besorgt von Caspar HAMMER, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften herausgegeben von Dr. Iwan von MÜLLER, Zweiter Band, 3.Abteilung, München, Beck, 1901, pp. 1 à 61.

- WADDINGTON (Charles), *RAMUS (Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinios*, Paris, Meyrueis, 1855.
- WAHL (Jean), Sur les philosophies de l'existence, *Glanes*, Cahiers de l'amitié franco-néerlandaise, 15-16, 3e année nov. 1950-fév. 1951, Amsterdam, pp. 10 à 32.
- WAISMANN (F.), Verifiability, dans *Essays on Logic and Language*, pp. 17 à 144 (voir FLEW).
- WEAVER (Richard M.), *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, Henry Regnery Comp., 1953.
- WEIL (Eric), *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.
- WEIL (Simone), *L'enracinement*. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Paris, Gallimard, 1949, Collection «Espoir», dirigée par Albert CAMUS.
- WEILER (Jean), *Problèmes d'économie internationale*, Paris, Presses Universitaires de France, vol.I. *Les échanges du capitalisme libéral*, 1946, vol. II : *Une nouvelle expérience : l'organisation internationale des échanges*, 1950, Centre national d'Information économique.
- WEISS (Walter), A «sleeper» effect in opinions change. *Journal of abnormal and social Psychology*. Vol. 48, n 2, avril 1953, pp. 173 à 180.

——. (Voir aussi HOVLAND.).

- WERTHERIMER (Max.à, Productive Thinking,; New York, London, Harper and Brothers, 1945. Ouvrage posthume édité par S.E. ASCH, W. KöHLER, C.W. MAYER.
- WHATELY (Richard D.D.), *Elements of Rhetoric*. Comprising the substance of the article in the Encyclopaedia metropolitana with additions, etc., London, John Murray; Oxford, J. Parker, 1828.
- WHITE (MaryJ.) *Sullivant and Treatment* (voir P. MULLAHY).
- WHITE (Walter), Deux races se rencontrent en moi, *Echo*, juin 1948, pp. 415 à 420. d'après *The Saturday review of literature*, New York.
- WHORF (Benjamin) Lee), The relation of habitual thought and behavior to language, dans *Language, Meaning and Maturity*, pp. 225 à 251 (coir S.I HAYAKAWA).
- WILDER (R.L.), The origin and growth of mathematical concepts, *Bulletin Amer. Mathem. Society*, vol. 59, n°5, sept. 1953, pp. 423-448.

- WISDOM (John) “Gods”, dans *Essays on Logic and Language*, pp. 187 à 206 (voir FLEW).

——. Logical constructions, *Mind*, vol. XL, 1931, pp. 188 à 216; XL, 1931 pp. 460 à 475; XLI, 1932, pp. 441 à 464; XLII, 1933, pp. 43 à 66; XLII, 1933, pp. 186 à 202.

- WITTGENSTEIN (Ludwig), *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. ANSCOMBE (texte allemand et anglais, Oxford, Blackewell, 1953).

- WOOD (Ledger), *The Analysis of Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1940.

- WUNDERLICH (Hermann), *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismarcks dargestellt*, Leipzig, S. Hirzel, 1898.

- ZOBEL (Joseph), *La rue Cases - Nègres*, Paris, Jean Froissart, 1950.

فهرس تحليلي

حسب الأبجدية الفرنسية

فهرس الأعلام(*)

حسب الأبجدية الفرنسية

(*) لا تمثل هنا في هذا الفهرس للأعلام أسماء الأشخاص الذين وردوا عند المؤلفين المستشهد بهم.

المحتويات

الجزء الأول
إطار الحِجَاج

الجزء الثاني
نقطة انطلاق الحِجَاج

الجزء الثالث
التقنيات الحِجَاجية



المُصَنَّف في الحِجاج

الخَطابة الجديدة

هذا المصنَّفُ يرتبطُ باهتمامات عصر النهضة ويرتبطُ بما وراءَ ذلك، باهتمامات المؤلّفينَ الإغريق واللاتين الذين دَرَسوا فنَّ الإقناع وتقنيّات المناقشة. إنَّه يتخطّى بكثير حدودَ الخطابة التقليديَّة، ويَدرسُ بشكل خاصّ النصوصَ المطبوعةَ والوسائلَ الخطابيَّةَ لكسب الموافقة.

إنَّ مختلف أصناف الخطابات، وتنوُّعها بحسب الحقول المعرفيَّة والمستمعينَ، والطريقة التي تتغيَّر بها المفاهيم وتنتظم، وتاريخ هذه التحوُّلات، والأنساق التي أفرزها تطويعُ المجموعات المفهوميَّة لمُشكلات المعرفة، توفّرُ هنا مجالًا لأبحاث غنيَّة بشكل لا مثيلَ له.

يُولي المؤلّفان تحليلَ الحجاجات الفلسفيَّة أهمّيَّةً خاصَّةً، بالضبط لكونها تتوجَّهُ إلى قُرّاء قَليلي التأثُّر بالاستهواء أو الهوى أو المصلحة.

ولأنَّ هذا المصنَّفَ يُفَكّكُ الاستدلالات التي يتوسَّل بها الإشهاريُّونَ في صُحُفهم، أو السياسيُّونَ في خُطَبهم، أو المحامونَ في مُرافَعاتهم، أو القُضاةُ في حيثيّاتهم، أو الميتافزيقيُّونَ في عروضهم، فإنَّه لا يتوجَّهُ إلى المناطقة والفلاسفة وحَسْبُ، بل يتوجَّهُ أيضًا إلى كلّ الذين نَدَبوا أنفسَهم للإقناع ، ومهما كانَت الصِّفَة.

موضوع الكتاب **بلاغة الحِجاج**

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

ISBN 978-9959-29-642-9



